SALAH FAHAM TERHADAP SUNNAH

Isu dan Penyelesaian

Editor:
Khadher Ahmad
Faisal Ahmad Shah
Monika @ Munirah Abd Razzak

SALAH FAHAM TERHADAP
SUNNAH
ISU DAN PENYELESAIAN

2015

SALAH FAHAM TERHADAP
SUNNAH
ISU DAN PENYELESAIAN

Editor:
KHADHER AHMAD
FAISAL AHMAD SHAH
MONIKA @ MUNIRAH ABD RAZZAK

Editor Bersama:
SEDEK ARIFFIN
ANWAR RIDZWAN AHMAD

2015

Salah Faham Terhadap Sunnah: Isu dan Penyelesaian
Cetakan Pertama 2015

Perpustakaan Negara Malaysia   Data Pengkatalogan-dalam-Penerbitan

ISBN: 978-967-5534-44-7

Editor:
Khadher Ahmad, Faisal Ahmad Shah & Monika @ Munirah Abd Razzak

Editor bersama:
Sedek Ariffin & Anwar Ridzwan Ahmad.

Buku ini disusun atur dengan menggunakan font *Book Antiqua, Times New Roman* dan *Traditional Arabic*.

Diterbitkan oleh:

Jabatan al-Quran & al-Hadith©
Akademi Pengajian Islam
Universiti Malaya
50603 Kuala Lumpur.
Emel: api_quran@um.edu.my.
Tel: +603-79676010/ +603-79676046
Faks: +603-79676143

Susun atur huruf oleh:
GreenK Services and Publications©

SENARAI KANDUNGAN

BAB 3
KESAN BURUK TERHADAP UMAT ISLAM AKIBAT SALAH FAHAM DAN PENYELEWENGAN

BAB 4
CADANGAN DAN RUMUSAN KE ARAH MENINGKATKAN TAHAP KEFAHAMAN MASYARAKAT ISLAM TERHADAP HADITH NABI

PRAKATA

Alhamdulillah, setinggi syukur dipanjatkan kepada Allah SWT di atas segala kurniaanNya yang tidak terhitung banyaknya selaku Tuhan yang menguasai sekalian alam. Selawat dan salam kepada junjungan besar Nabi Muhammad SAW sebagai Rasul pembawa rahmat seluruh alam, kepada seluruh ahli keluarga dan para Sahabat yang senantiasa berada di bawah keredaan Allah SWT.

Hadith dan Sunnah Nabi SAW merupakan sumber utama rujukan dalam syariat Islam. Bahkan, Nabi SAW yang bertindak sebagai pengasas dan pembawanya seiring dengan kitab suci al-Quran yang merupakan mukjizat baginda daripada wahyu Allah SWT. Firman Allah SWT:

> Maksudnya: "*Dia (Muhammad) tidak bercakap sesuatu mengikut hawa nafsunya, melainkan adalah wahyu yang diwahyukan Allah ke atasnya*"
>
> (Surah Al-Najm: 3-4)

Walaupun demikian, baginda tidak terlepas daripada menerima pelbagai kritikan dan penghinaan sehingga pelbagai penyelewengan dan dakwaan salah yang telah dilontarkan terhadap baginda. Hal ini bertitik tolak daripada salah faham terhadap diri baginda dan apa yang dibawa oleh baginda sendiri, yakni hadith dan sunnahnya. Usaha penghinaan dan kritikan ini datang sama ada daripada golongan yang mendakwa mereka beragama Islam atau daripada golongan yang bukan Islam yang cuba untuk menjatuhkan krebiliti baginda dan seterusnya menjatuhkan keautoritian sumber syariat Islam itu sendiri.

Oleh yang demikian, buku "*Salah Faham Terhadap Sunnah: Isu dan Penyelesaian*" adalah satu buku yang berusaha untuk mendedahkan beberapa salah faham dan penyelewengan yang berlaku dalam sunnah Nabi SAW di samping mengemukakan cadangan penyelesaian terhadap isu terhadap.

Penghasilan buku ini adalah sebagai usaha untuk mempertahankan keperibadian baginda SAW dan seterusnya mempertahankan keautoritian sunnah Nabi SAW sebagai sumber utama syariat Islam.

Buku ini terdiri daripada empat bab utama iaitu membicarakan tentang kaedah-kaedah tepat dalam memahami hadith Nabi SAW dalam bab pertama, diikuti dengan bentuk-bentuk salah faham dan penyelewengan terhadap hadith-hadith Nabi SAW dalam bab kedua, kesan buruk terhadap umat Islam akibat salah faham dan penyelewengan dalam bab ketiga dan diakhiri dengan cadangan dan rumusan ke arah meningkatkan tahap kefahaman masyarakat Islam terhadap hadith Nabi SAW dalam bab keempat. Perbincangan dalam setiap bab dalam buku ini adalah hasil daripada penulisan para ahli akademik yang telah dipilih, dinilai dan dibentangkan sempena dengan *Seminar Antarabangsa Sunnah Nabawiyyah Ke-3 (MUSNAD 3)* yang diadakan di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur pada 27 dan 28 Oktober 2015.

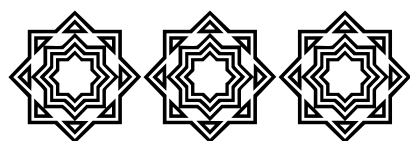
Semoga segala perbincangan yang dikemukakan dalam buku ini akan dapat membantu semua pihak untuk memahami sunnah dengan sewajarnya dan seterusnya dapat meningkatkan lagi usaha untuk membanteras segala penyelewengan dan salah faham tersebut.

Akhir kalam, diharapkan semoga usaha ini mendapat keberkatan daripada Allah SWT.

Wabillahi al-Tawfiq

Sidang Editor

BAB 1

KAEDAH-KAEDAH TEPAT DALAM MEMAHAMI HADITH NABI SAW

PERANAN ILMU MAQASID SYARIAH DALAM MEMAHAMI TEKS HADIS: SUATU ANALISIS

Muhamad Rozaimi bin Ramle[1]

Abstrak: Ilmu Maqasid Syariah amat penting dalam memahami teks agama. Ini kerana ilmu Maqasid Syariah merupakan pemahaman menyeluruh terhadap dalil-dalil Syara'. Oleh kerana teks hadis merupakan salah satu daripada dalil Syara' maka ia mestilah difahami berdasarkan ilmu Maqasid Syariah. Justeru, kajian ini memfokuskan peranan ilmu Maqasid Syariah dalam memahami teks hadis. Beberapa huraian hadis yang dilakukan oleh sarjana hadis akan dianalisa untuk mengenalpasti peranan ilmu Maqasid Syariah dalam memahami teks hadis.

Kata kunci: Ilmu Maqasid, memahami teks hadis, Maqasid Syariah, peranan Ilmu Maqasid.

PENDAHULUAN

Ulama hadis telah meletakkan beberapa kaedah untuk memahami teks hadis secara mendalam. Antara kaedah memahami teks hadis ialah kaedah memahami teks hadis berdasarkan Ilmu Maqasid Syariah. Ilmu Maqasid Syariah ialah objektif yang diletakkan oleh Syara' bagi setiap hokum yang disyariatkan.[2] Ia merupakan ilmu yang dirumuskan melalui pemerhatian yang mendalam terhadap keseluruhan atau sebahagian besar dalil-dalil Syara'. Maka pemahaman teks hadis mestilah difahami berdasarkan ilmu Maqasid. Maka kajian ini akan mengkaji secara terperinci peranan ilmu Maqasid dalam memahami teks hadis. Kertas kerja ini mengandungi dua bahagian utama: [1] Bukti-bukti Yang Menunjukkan Kepentingan Memahami Teks Hadis Berdasarkan Ilmu Maqasid Syariah, dan [2] Peranan Ilmu Maqasid Syariah Dalam Memahami Teks Hadis. Penulis mengharapkan agar kajian ini dapat memberi sedikit sumbangan akademik kepada masyarakat berkaitan kepentingan memahami teks hadis berdasarkan ilmu Maqasid Syariah.

[1] Bukti-bukti Yang Menunjukkan Kepentingan Memahami Teks Hadis Berdasarkan Ilmu Maqasid.

Jika diperhatikan, banyak dalil-dalil yang menunjukkan bahawa teks hadis mesti difahami berdasarkan ilmu Maqasid Syariah. Berikut merupakan beberapa dalil yang membuktikan bahawa ilmu Maqasid amat penting dalam memahami teks hadis:

---

[1] Penulis merupakan pensyarah kanan di Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI). Penulis boleh dihubungi melalui emel: rozaimi@fsk.upsi.edu.my.

[2] Lihat: ^{c}Alal al-Fasi, (1993). *Maqasid al-Syari^{c}ah wa Makarimuha*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, h.7.

1.1 Al-Quran

Firman Allah S.W.T:

﴿ وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٞ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾ [النساء: 83]

Maksudnya: Dan apabila datang kepada mereka berita mengenai keamanan atau kecemasan mereka terus menghebahkannya; padahal kalau mereka kembalikannya kepada Rasulullah dan kepada Ulil Amri (orang yang berkuasa) di antara mereka tentulah hal itu dapat diketahui oleh orang-orang yang layak mengambil keputusan mengenainya di antara mereka; dan jika tidaklah kerana limpah kurnia Allah dan belas kasihanNya kepada kamu, tentulah kamu (terbabas) menurut Syaitan kecuali sedikit sahaja (iaitu orang-orangyang teguh imannya dan luas ilmunya di antara kamu). (al-Nisa': 83)

Ayat ini menunjukkan bahawa setiap riwayat yang sampai kepada orang Muslim itu hendaklah diserahkan kepada orang yang layak untuk menelitinya secara mendalam. Pemahaman secara literal semata-mata tidak akan membawa kepada pemahaman yang tepat terhadap dalil-dalil Syara'. Ayat ini juga menjelaskan bahawa orang yang mampu melakukan proses *istinbat* dianggap sebagai ahli ilmu yang mesti dirujuk untuk memahami sesuatu isu. *Istinbat* ialah proses merumuskan ᶜ*illah*, makna dan tujuan orang yang mengucapkan kalam.[3]

1.2 Sunnah Nabi s.a.w

Terdapat banyak riwayat yang menunjukkan bahawa Nabi s.a.w mengisyaratkan kepentingan Ilmu Maqasid Syariah dan peranannya dalam memahami teks hadis. Berikut beberapa contoh yang menjelaskan perkara ini:

1.2.1 Kisah Bani Quraizah

Sabda Nabi s.a.w selepas baginda kembali dari peperangan al-Ahzab:

«لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة» فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم: "لا نصلي حتى نأتيها"، وقال بعضهم: "بل نصلي لم يرد منا ذلك"، فذكر للنبي ﷺ فلم يعنف واحدا منهم.

Maksudnya: Jangan ada seorang pun dari kamu solat Asar sehinggalah di perkampungan Bani Quraizah. Sebahagian sahabat bersolat Asar di pertengahan jalan, maka sebahagian yang lain berkata: Kita tidak boleh solat sehingga kita sampai ke sana. Sebahagian yang lain menjawab: Bahkan kita solat kerana tidak dikehendaki dari kita melewatkan solat (tetapi baginda ingin cepat sampai ke destinasi). Kemudian kisah ini

[3] Lihat: Khalid al-Durayyis, *Fahm al-Hadith fi Dhau' Maqasid al-Syariah: Ibn Taimiyyah Namuzajan,* h. 8.

diceritakan kepada Nabi s.a.w tetapi baginda tidak mengherdik sesiapa pun antara mereka.[4]

Kisah ini menunjukkan bahawa sahabat Nabi s.a.w tidak hanya berpada dengan arahan zahir baginda. Bahkan sebahagian dari mereka mencari objektif di sebalik arahan zahir itu. Ini membuktikan bahawa kaedah memahami hadis berdasarkan Maqasid Syariah adalah sesuatu yang diiktiraf dalam Islam. Bahkan Ibn Qayyim al-Jauziyyah menyatakan bahawa terdapat ulama yang berpandangan kumpulan sahabat yang solat Asar di pertengahan jalan itu telah mendapat dua kelebihan sekaligus berbanding kumpulan yang solat di akhir waktu yang hanya mendapat satu kelebihan. Pertama kelebihan solat di awal waktu dan yang kedua kelebihan melaksanakan arahan Nabi s.a.w dengan memahami objektif di sebaliknya.[5]

1.2.2 Kisah Zul Khuwaisirah

Sabda Nabi s.a.w kepada lelaki yang bernama Zul Khuwaisirah ketika beliau mempertikaikan keadilan baginda dalam pembahagian harta rampasan perang:

«إن من ضئضئ هذا أو في عقب هذا قوم يقرؤون القرآن لا يجاوز حناجرهم يمرقون من الدين مروق السهم من الرمية يقتلون أهل الإسلام ويدعون أهل الأوثان لئن أنا أدركتهم لأقتلنهم قتل عاد».

Maksudnya: Sesungguhnya akan keluar dari keturunan lelaki ini (Zul Khuwaisirah) satu kaum yang membaca al-Quran tetapi ia tidak melepasi tekak mereka, mereka akan keluar dari agama seperti keluarnya anak panah dari busurnya. Mereka membunuh orang Islam dan meninggalkan penyembah berhala. Jika aku berjumpa mereka aku akan perangi mereka seperti mana perang ᶜAd.[6]

Hadis ini menunjukkan bahawa memahami al-Quran secara zahir semata boleh menjerumuskan manusia ke dalam kemurkaan agama. Oleh itu hadis ini memberikan amaran kepada golongan Khawarij yang hanya berpegang kepada zahir nas semata kerana ia boleh membawa kepada kesesatan.[7]

[2] Peranan Maqasid Syariah Dalam Memahami Teks Hadis

Ilmu Maqasid Syariah memainkan peranan penting dalam memahami teks hadis. Terdapat banyak faedah yang diperolehi apabila sesuatu hadis difahami berdasarkan ilmu ini. Di kesempatan ini, penulis akan menjelaskan peranan ilmu Maqasid Syariah dalam memahami teks hadis berdasarkan pemerhatian terhadap interaksi ulama hadis silam dan kontemporari terhadap hadis. Berikut adalah penjelasannya:

2.1 Menjaga *Masalih* (Kepentingan) dan Menggugurkan Kerosakan Ketika Mentafsirkan Teks Hadis

[4] Hadis riwayat Bukhari, jld. 2, hlm. 15, no. hadis: 946.

[5] Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Zad al-Maᶜad*, jld. 3, hlm. 120.

[6] Hadis riwayat Bukhari, jld. 4, h. 1581, no. hadis: 3166.

[7] Lihat: al-Syatibi, Ibrahim bin Musa al-Gharnati, (t.th), *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Maᶜrifah, jld. 4, hlm. 179.

Tidak sebarang keraguan bahawa Syariat Islam diturunkan oleh Allah s.w.t untuk menjaga maslahah hambanya dan menjauhkan kerosakan daripadanya di dunia dan di akhirat. Tidak ada hukum syara' yang disyariatkan oleh Islam melainkan untuk menjaga dua objektif besar ini. Kata al-ᶜIzz bin Abdul al-Salam:

"وقد علمنا من موارد الشرع ومصادره أن مطلوب الشرع إنما هو مصالح العباد في دينهم ودنياهم..."

"Kita mengetahui dari punca Syara' dan sumbernya bahawa objektif Syara' adalah untuk menjaga kepentingan hamba-*hamba dalam urusan agamanya dan dunianya".*[8]

Antara contoh yang menunjukkan peranan ini ialah hadis berikut:

«من تشبه بقوم فهو منهم»

Maksudnya: "Sesiapa yang menyerupai sesuatu kaum maka dia dari golongan mereka".[9]

Hadis ini secara zahirnya memberi maksud bahawa kita dilarang meniru fesyen mahupun pakaian agama lain secara mutlak. Maka setiap orang Muslim dilarang untuk menyerupai imej agama penganut agama lain selain Islam. Ibn Taimiah mengasaskan pemahamannya terhadap teks hadis ini melalui Ilmu Maqasid Syariah. Beliau menegaskan bahawa hadis ini mempunyai objektif tersendiri iaitu pensyariatan membezakan diri Muslim daripada imej agama lain adalah untuk menunjukkan kemuliaan, kekuatan dan jatidiri Muslim setelah menganut Islam kepada kafir zimmi. Ia hanya disyariatkan ketika kaum Muslimin kuat. Tetapi jika seorang Muslim berada di negara kafir dan mereka lemah di sana maka tidak disyariatkan untuk mereka membezakan diri mereka darri imej zahir penduduk negara tersebut. Ini supaya mereka tidak ditimpa kemudaratan dibunuh atau diganggu hanya kerana mereka Muslim.[10]

Jika diteliti pandangan Ibn Taimiah ini, ia jelas menunjukkan bahawa memahami teks hadis berdasarkan Ilmu Maqasid Syariah sangat penting untuk menetapkan kemaslahatan dan menjauhkan kemudaratan kepada mereka. Tidak syak lagi, nyawa adalah di antara *Dharuriat* Lima yang perlu dipelihara dalam Ilmu Maqasid Syariah.

2.2 Dapat Melaksanakan Objektif Syara'

Antara peranan Ilmu Maqasid juga ialah ia dapat menjadikan seseorang melaksanakan objektif Syara' di sebalik pensyariatan sesuatu hukum. Kita tidak dapat nafikan bahawa pemahaman literal semata dlam memahami teks hadis boleh menjadikan kita meninggalkan objektif Syara' daripada pensyariatan hukum. Antara contoh yang boleh menjelaskan peranan ini ialah:

---

[8] al-ᶜIzz bin Abdul al-Salam, *Qawaᶜid al-Ahkam,* jld. 1, hlm. 47.
[9] Hadis riwayat Abu Daud, jld. 4, hlm. 78, no. hadis: 4033. Dinilai sahih oleh al-Albani.
[10] Lihat: Ibn Taimiah, *Iqtidha' al-Sirat al-Mustaqim,* jld. 9, hlm. 11.

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: "فرض رسول الله ﷺ زكاة الفطر صاعا من تمر أو صاعا من شعير على العبد والحر والذكر والأنثى والصغير والكبير من المسلمين، وأمر بها أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة".

Maksudnya: "Rasulullah s.a.w mewajibkan zakat fitrah sebanyak satu cupak tamar, atau satu cupak barli ke atas hamba sahaya, orang merdeka, lelaki, perempuan, kanak-kanak dan dewasa dari kalangan kaum Muslimin. Baginda mengarahkan supaya ia dibayar sebelum manusia keluar mengerjakan solat (hari raya)".[11]

Sebahagian ulama berpendapat bahawa tamar dan barli adalah objek yang mesti dikeluarkan ketika zakat fitrah dibayar. Maka mereka berpendapat mengeluarkan nilainya dengan duit tidak sah. Sedangkan objektif Syara' daripada pensyariatan zakat fitrah ini ialah untuk menggembirakan orang miskin dengan memberi mereka makanan. Maka pada zaman ini, membayar zakat fitrh menggunakan duit lebih memenuhi objektif Syara' dari pensyariatan zakat fitrah ini. Ini kerana zaman sudah berubah begitu juga suasana. Kehidupan semakin rencam dan kehendak bertukar dan bermacam-macam. Maka keperluan bergembira di hari raya bagi orang miskin bukan hanya pada beras semata. Ia melangkaui pakaian baru, langsir baru dan seumpamanya. Maka dengan memahamiteks hadis berdasarkan Ilmu Maqasid maka kita akan melaksanakan objektif Syara' tersebut.

2.3 Menghilangkan Kemusykilan Dalam Teks Hadis

Antara perkara yang dimaklumi dalam Ilmu Usul Fiqh ialah dalil-dalil yang sahih tidak akan bercanggah antara satu sama lain. Ini kerana kesemua dalil yang sahih itu datang dari sumber yang sama. Apabila berlaku percanggahan, ia adalah percanggahan zahir yang akan hilang dengan melakukan proses tertentu. Antara proses untuk menghilangkan percanggahan antara hadis dan dalil lain seperti ayat al-Quran ialah dengan memahaminya melalui Maqasid Syariah. Berikut adalah contoh yang menjelaskan peranan ini:

«إن كان لله خليفة في الأرض فضرب ظهرك وأخذ مالك فأطعه وإلا فمت وأنت عاض بجذل شجرة»

Maksudnya: "Jika ada bagi Allah khalifah di bumi dan dia memukul belakangmu dan mengambil hartamu maka hendaklah kamu taat. Jika tidak ada (khalifah) biarlah kamu mati dalam keadaan kamu menggigit akar pokok".[12]

Hadis ini memberikan sedikit kemusykilan kerana zahir lafaznya seolah-olah menyatakan kezaliman pemerintah ke atas rakyatnya adalah dibenarkan sehingga memerintahkan rakyat taat kepada pemerintah walaupun dipukul belakang dan diambil harta. Ini menggambarkan seolah-olah Islam membenarkan kezaliman penguasa.

Sebenarnya jika difahami hadis ini berdasarkan Ilmu Maqasid segala kemusykilan terhadap hadis ini akan hilang. Hadis ini tidak bermaksud mengiktiraf

---

[11] Hadis riwayat Bukhari, jld. 2, hlm. 547, no. hadis: 1432.
[12] Hadis riwayat Abu Daud, jld. 4, hlm. 153, no. hadis: 4246. Dinilai hasan oleh al-Albani.

kezaliman pemerintah. Terlalu banyak hadis yang memberi ancaman neraka kepada pemerintah yang melakukan kezaliman terhadap rakyatnya. Justeru, bagaimanakah cara untuk memahami hadis ini dengan betul? Hadis ini sebenarnya menganjurkan agar rakyat tidak melawan kezaliman pemerintah jika dia dia lemah dan tidak mampu untuk melawannya. Ini kerana belakang badan yang dipukul dan harta yang diambil itu lebih ringan berbanding nyawa yang hilang akibat mempertahankan harta tersebut. Sudah tentu Maqasid memelihara nyawa lebih utama dari Maqasid memelihara harta. Kata Abu al-‘Abbas al-Qurtubi: *“(Hadis) Ini merupakan arahan kepada orang yang dipukul supaya menyerah, taat dan tidak memberontak kerana bimbang perkara ini akan bertambah kepada perkara yang lebih buruk dari itu”.*[13]

2.4 Mengaitkan Hukum Yang Disebut Dalam Dalil Dengan Sesuatu Yang Tidak Disebut Dalam Dalil.

Apabila Nabi s.a.w wafat maka zaman penurunan wahyu juga terhenti. Tetapi isu dalam kehidupan manusia ini tidak terhenti bahkan isu-isu baru yang tidak disebut secara jelas dalam *nas* akan terus muncul. Maka antara peranan Ilmu Maqasid ialah ia menjadikan Islam sentiasa relevan sepanjang zaman walaupun zaman penurunan wahyu telah terhenti. Antara peranan yang dimainkan oleh Ilmu Maqasid ini ialah ia boleh mengaitkan hukum yang yang disebut dalam dalil dengan sesuatu yang tidak disebut dalam dalil. Caranya ialah dengan melihat kepada objektif pensyariatan hukum tersebut. Contohnya ialah:

«من أكل من هذه الشجرة – يعني الثوم – فلا يقربن مسجدنا»

Maksudnya: “Sesiapa yang makan dari pokok ini (iaitu bawang putih) maka janganlah dia menghampiri masjid kami”.[14]

Jika diperhatikan, hadis ini menyatakan bahawa bau bawang putih ini mengganggu jemaah yang bersolat. Maka Nabi s.a.w melarang orang yang baru memakannya untuk bersolat di Masjid Nabawi kecuali selepas menghilangkan baunya terlebih dahulu. Namun, adakah hukum ini hanya terpakai hanya kepada bawang putih? Bagaimana dengan makanan lain yang baunya lebih kurang sama dengan bawang putih seperti petai dan durian? Dengan memahami hadis ini berdasarkan Ilmu Maqasid maka dapati bahawa hukum ini boleh dikaitkan dengan petai dan durian walaupun ia tidak disebut dalam *nas*.

2.5 Mentarjihkan Pandangan Ulama Yang Selari Dengan Maqasid Syariah

Apabila ulama berbeza pandangan terhadap tafsiran sesuatu hadis maka kita boleh mentarjihkan salah satu pandangan dengan melihat kepada Ilmu Maqasid Syariah. Dalam keadaan ini keselarian sesuatu pandangan dengan Maqasid Syariah dianggap sebagai *qarinah* ataupun petunjuk untuk kita memilihnya berbanding pandangan yang lain. Contoh berikut menjelaskan lagi peranan Ilmu Maqasid ini:

«لا تجلسوا على القبور ولا تصلوا إليها»

Maksudnya: “Janganlah kamu duduk di atas kubur dan jangan pula kamu solat mengadapnya”[15].

---

[13] Al-Qurtubi, *al-Mufhim*, jld. 5, hlm. 415.

[14] Hadis riwayat Bukhari, jld. 1, hlm. 292, no. hadis: 815, Muslim, jld. 1, hlm. 393, no. hadis: 561.

Sebahagian ulama menyatakan tujuan larangan solat mengadap kubur ini ialah kerana mayat di dalam kubur itu najis. Sebahagian ulama lain pula menyatakan tujuan larangan ini ialah kerana Nabi s.a.w ingin menutup pintu yang boleh membawa syirik (sembah mayat). Ibn al-Qayyim memilih pandangan yang kedua kerana orang Yahudi juga dilaknat kerana mereka menjadikan kubur Nabi-Nabi mereka sebagai tempat sujud dan jenazah Nabi-Nabi tidak najis.[16] Ibn Hajar juga memilih pandangan yang serupa dengan Ibn al-Qayyim.[17]

2.6 Mentafsirkan Hadis Dengan Tafsiran Yang Munasabah

Ini juga merupakan peranan penting yang dimainkan oleh Ilmu Maqasid Syariah. Jika kita perhatikan beberapa tafsiran ulama yang hanya melihat kepada zahir hadis semata maka kita akan melihat kadang-kadang tafsiran hadisnya boleh membawa kepada makna yang tidak munasabah oleh akal fikiran. Contohnya ialah:

«لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه». وفي رواية: «ثم يتوضأ منه».

Maksudnya: "Jangan seseorang dari kamu kencing dalam air yang bertakung kemudian mandi dari air itu".[18]Dalam riwayat lain disebut: *"Kemudian mengambil wuduk darinya".*[19]

Ibn Hazm dikenali sebagai tokoh Mazhab *al-Zahiri* yang hanya mengiktiraf zahir nas samada dari al-Quran mahupun Sunnah. Beliau tidak melihat kepada objektif mahupun punca sesuatu hukum disyariatkan. Oleh kerana itu, Ibn Hazm kadang kala mentafsirkan hadis dengan tafsir yang kurang munasabah. Lalu beliau menyatakan bahawa larangan ini hanya berfokus kepada orang yang kencing di dalam air bertakung tersebut. Namun jika dia kencing di dalam bekas kemudian dia tuangkannya ke dalam air bertakung itu, maka dia tidak dilarang dari mengambil wuduk darinya. Ini kerana hadis cuma melarang dia mengambil wuduk dari air bertakung dia dia telah kencing di dalamnya. Sedangkan kencing di dalam bekas kemudian tuangkan ke dalam air tersebut tidak disebut larangannya di dalam mana-mana hadis.[20]

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. ᶜAlal al-Fasi, (1993). *Maqasid al-Syariᶜah wa Makarimuha*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami.
2. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr al-Zurraᶜi, (1986). *Zad al-Maᶜad*, Sunt. Abdul Qadir dan Syuaib al-Arnout, Cet. 14, Beirut: Muassasah al-Risalah.
3. al-Syatibi, Ibrahim bin Musa al-Gharnati, (t.th), *al-Muwafaqat*, Beirut: Dar al-Maᶜrifah.

---

[15] Hadis riwayat Muslim, jld. 2, hlm. 668, no. hadis: 972.
[16] Lihat: Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Ighasat al-Lahafan*, jld. 1, hlm. 187.
[17] Lihat: Ibn Hajar, *Fath al-Bari*, jld. 1, hlm. 524-525.
[18] Hadis riwayat Muslim, jld. 1, hlm. 235, no. hadis: 283.
[19] Hadis riwayat Tirmizi, jld. 1, hlm. 100, no. hadis: 68. Kata Tirmizi: Hadis hasan sahih.
[20] Lihat: Ibn Hazm, *al-Muhalla*, jld. 1, hlm. 135-137.

4. al-^{c}Izz bin Abdul al-Salam, (t.th). *Qawa^{c}id al-Ahkam*, Sunt. Mahmud al-Syanqiti, Beirut: Dar al-Ma^{c}arif.
5. Ibn Taimiah, Ahmad bin Abdul Halim al-Harrani (1999). *Iqtidha' al-Sirat al-Mustaqim*, Sunt. Nasir Abdul Karim al-^{c}Aql, Cet. 7, Beirut: Dar ^{c}Alam al-Kutub.
6. Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1987). *al-Jami' al-Musnad al-Sahih*, Sunt. Mustafa Dib al-Bugha, Cet. 3, Beirut: Dar Ibn Kathir.
7. Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muhammad bin Abi Bakr al-Zurra^{c}i (1972). *Ighasat al-Lahafan*, Sunt. Muhammad Hamid al-Faqiy, Cet. 2, Beirut: Dar al-Ma^{c}rifah.
8. Ibn Hajar, Ahmad bin Ali bin Hajar, (t.th). *Fath al-Bari*, Sunt. Ibn Baz, Beirut: Dar al-Fikr.
9. Ibn Hazm, Ali bin Ahmad bin Said al-Andalusi, (t.th). *al-Muhalla*, Beirut: Dar al-Fikr.
10. Abu Daud, Sulaiman bin Asy^{c}ath al-Sajistani, (t.th). *al-Sunan*, Beirut: Dar al-Kitab al-^{c}Arabi.
11. Muslim bin al-Hajjaj al-Naisaburi, (t.th). *al-Jami' al-Sahih*, Beirut: Dar al-Jil.

MEMAHAMI HADITH ITHBAT KESAKSIAN HILAL SECARA KONTEKSTUAL DAN AMALANNYA DI INDONESIA

Faisal Yahya Yacob

Abstrak: Hadith Nabi SAW menunjukkan bahawa bukti lahirnya hilal hanya dapat ditetapkan dengan mengunakan dalil yang pasti iaitu kesaksian. Setelah manusia mampu menguasai ilmu hisab dan atronomi secara saintifik sehingga menjadikan ilmu ini lebih pasti daripada kesaksian itu sendiri. Oleh kerana itu perlu memahami secara kontekstual tujuan saksi dalam hadith, *ithbat* kesaksian hilal bertujuan untuk mencegah sebarang kekeliruan dan keraguan sistem pelaporan lahirnya hilal. Dalam memahami hadith tersebut, teori kesaksian dan *bayyinah* serta penjelasan ulama mengenai hisab dan alat teknologi digunakan dalam mencerap hilal dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya. Penelitian ini juga melihat tentang amalan *ithbat* kesaksian di Indonesia kerana sering berlaku perbezaan dalam menetapkan kemunculan hilal sehingga menyebabkan perbezaan waktu dalam melaksanakan puasa Ramadhan dan hari raya. Ilmu hisab dan alat teknologi moden dapat dijadikan sebagai bukti dan dalil dalam menetapkan kelahiran hilal serta menetapkan awal Ramadhan dan hari raya, kerana tujuan asas daripada kesaksian adalah untuk membuktikan hilal telah ada secara pasti. *ithbat* kesaksian hilal di Indonesia dijalankan oleh Hakim Mahkamah Syariah dan Pengadilan Agama hanya mempertimbangkan syarat kesaksian secara am tanpa berpandukan kepada hisab moden dan alatan teknologi sehingga *ithbat* kesaksian yang dilakukan oleh hakim dapat dibatalkan dalam mesyuarat sidang *ithbat* dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya oleh Menteri Agama Indonesia.

Kata Kunci: Hilal, Hisab, Kesaksian, Ithbat, Indonesia.

PENGENALAN

Dalam hadith Nabi SAW, penentuan awal bulan Ramadhan dan hari raya hanya dapat ditetapkan menurut kesaksian saksi yang dapat melihat hilal dan *istikmal*. Penetapan dengan metod tersebut berlaku secara umum setelah hakim memutuskan sama ada menerima atau menolak kesaksian dalam melihat kewujudan hilal kerana kesaksian merupakan dalil atau bukti yang paling kuat yang dapat digunakan oleh hakim untuk menetapkan masa-masa tersebut. Akibat daripada perbezaan masa dan perkembangan ilmu hisab, menjadikan ilmu hisab lebih pasti untuk dijadikan dalil atau bukti. Di Indonesia, penetapan awal bulan Ramadhan dan hari raya amat sering berlaku perbezaan dalam menerima dan menolak kesaksian hilal. Penolakan kesaksian hilal juga terjadi dalam sidang *ithbat* (penetapan) awal bulan Ramadhan dan hari raya oleh pemerintah walaupun saksi-saksi tersebut telah di *ithbat* oleh Hakim Mahkamah Syar'iyah. Oleh kerana itu, penulis ingin mengkaji tentang pemahaman hadith-hadith kesaksian hilal secara konsteksual dan amalannya di Indonesia.

Pengertian *Ithbat* Kesaksian

Kata akar perkataan *ithbat* iaitu ثبت – يثبت –ثباتا ertinya tetap, tenang, hujjah sedangkan kata اثباتا maknanya penetapan dengan bukti atau hujjah.[1]

Kata saksi dalam bahasa Arab disebut dengan شاهد iaitu orang yang mengetahui dan yang menerangkan sesuatu yang diketahui. Sedangkan kata شهيد atau شهداء yang *masdar*-nya الشهادة yang bermakna berita yang pasti. Kata شهد– يشهد bermakna menghadiri, menyaksikan dengan mata dan mengetahui. Kata الشهادة juga bermakna *al-bayyinah* (bukti), *yamin* (sumpah) dan *iqrar* (pengakuan).[2]

Secara istilah, kesaksian bermaksud memberitahu dengan sebenarnya hak seseorang terhadap orang lain dengan lafaz aku bersaksi.[3] Kesaksian iaitu pemberitahuan yang benar untuk menetapakan suatu hak dengan ucapan kesaksian di hadapan mahkamah.[4] Sedangkan saksi adalah orang yang mempertanggungjawabkan kesaksian dan menyampaikannya kerana ianya menyaksikan suatu peristiwa yang orang lain tidak menyaksikannya. *ithbat* kesaksian rukyah hilal adalah penetapan tentang kebenaran kesaksian rukyah hilal. Sedangkan orang yang melakukan penetapan tersebut adalah hakim dengan menilai kebenaran kesaksian.

Hadith-hadith Nabi SAW tentang *ithbat* Kesaksian Hilal

Pertama, kesaksian seorang saksi pada *hilal* Ramadhan dari Ibn‘Abbas:

إِنِّي رَأَيْتُ الْهِلَالَ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَذِّنْ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا.[5]

Terjemahan: “*Sesungguhnya saya telah melihat hilal (Ramadhan), beliau bertanya: Apakah kamu bersaksi bahawa tidak ilah selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah” Dia menjawab, Iya, Nabi berkata kepada Bilal: Wahai Bilal, umumkan agar manusia mulai berpuasa besok*”.

---

[1] Ibn Mandhur, *Lisan al-‘Arabi,* (tt), Mesir: Dar al-Ma‘arif, p, 1:467-468

[2] Ibn Mandhur, *Lisan al-‘Arabi,* p 4: 2348-2351

[3] Shihab al-Din Ahmad bin Ahmad al-Qalyubi, (tt), *Hashiyah al-Qalyubi ‘ala Sharh Jalal al-Din al-Mahalli*, Beirut: Dar Ihya’, p 4:316

[4] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), Damshiq: Dar al-Fikr, p. 6: 556.

[5] Hadith riwayat al-Tirmidhi, kitab al-sawm, bab ma ja’ fi al-sawm bi shahadah, no. Hadith. 691. Al-Tirmidhi memberikan catatan bahawa hadith tersebut terdapat banyak perbezaan pendapat, Sufyan al-Thawri dan ulama lainnya mengatakan bahawa riwayat Simak dari Ikrimah kepada nabi saw secara *mursal*. Meskipun hadith tersebut *mursal*, mayoriti *ahl al-‘ilm* beramal dengan hadith tersebut. Abu Daud, Ibn Majah, juga meriwayatkan dari jalur tersebut. Al-Albani mengatakan bahawa kualiti hadith tersebut *da‘if* (lemah) kerana adanya *‘illah* dalam periwayatan Simak kepada ‘Ikrimah dan menurut Ibn Hazm periwayatan Simak tidak dapat dijadikan hujjah. Lihat Muhammad bin ‘Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif, p. 163

Kedua, kesaksian dua orang saksi yang adil dari ‘Abd al-Rahman Ibn Zayid ibn Khattab:

صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا.[6]

Terjemahan: “*Berpuasalah kerana melihat hilal dan berbukalah karena melihat hilal dan beribadahlah kerana melihat hilal, maka jika pandangan hilal terhalang maka genabkanlah bilangan tiga puluh hari, maka apabila ada dua orang saksi yang memberikan kesaksian maka berpuasalah dan berhari rayalah*”.

Ketiga, kesaksian beberapa orang saksi dari Ibn ‘Umar:

تراءى الناس الهلال، فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أني رأيته، فصام وأمر الناس بصيامه.[7]

Terjemahan: “Orang-orang melihat hilal, lalu aku memberitahu Rasulullah SAW, bahawa aku melihatnya. Beliau kemudian berpuasa dan menyuruh orang-orang supanya berpuasa”.

Pendapat Ulama tentang Kesaksian *Hilal*

Pembicaraan tentang saksi dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu, sifat-sifat saksi, jantina dan bilangannya. Hadith-hadith di atas memberikan pengetahuan tentang perbezaan kesaksian hilal, mencukupkan kesaksian seorang saksi,[8] mengharuskan dua orang saksi dan banyak saksi.

Menurut majoriti Mazhab Shafi‘i dan Imam Ahmad ibn Hanbal menerima kesaksian satu orang saksi dalam penentuan awal Ramadan baik dalam keadaan cerah mahupun mendung atau pandangan terhalang.[9] Pendapat ini diperakui oleh Ibn Mubarrak, Al-Muayyad Billah dan al-Nawawi menyebutkan pendapat inilah yang

---

[6] Al-Nasa’i, kitab siyam, bab qabul shahadah al-rajul al-wahid ‘ala hilal shahr ramadan, dhikr al-ikhtilaf fih ‘ala sufyan fi hadith simak, no. Hadith 2116. Al-Albani memberikan kualiti hadith tersebut sahih, Abi ‘Abd al-Rahman bin Shu‘ayb bin ‘Ali, *Sunan al-Nasa'i,* (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani Riyad: Dar al-Ma‘arif, p.337

[7] Hadith riwayat Abu Dawud, kitab sawm, bab fi shahadah al-wahid ‘ala ru’yah hilal ramadan, no. Hadith 2342. Al-Shawkani berpendapat hadith tersebut juga diriwayatkan oleh Ibn Hibban, al-Darimi dan al-Hakim yang berkualiti sahih, lihat Abi Dawud Sulayman bin al-Ash‘ath al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani Riyad: Dar al-Ma‘arif**,** p. 411 dan Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (tt), Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, p. 4:209-210

[8] Ditemukan riwayat lain yang bersumber dari Bayhaqi yang menguatkan riwayat hadith tersebut namum kualitinya lemah (*da’if).* Lihat, Ibrahim Ta al-Qaysi dan Hamdi Muhammad Murad ‘Ali Hasan ‘Ali al-Halabi, *Mawsu‘ah al-Ahadith wa Al-Athar al-Da‘ifah wa al-Mawdu‘ah*, (1999 M/1419 H), al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif, no. hadith 30242 dan 30748. Dan Abi al-Tayyib Muhammad Shams al-Haq al-‘Adim Abadi, *‘Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, (1967 M / 1388 H), Madinah: Al-Maktabah al-Salafiyah, p.6:466-467.

[9] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), p. 2:52**,**

benar dan mereka berpandukan kepada hadith Ibn ‘Abbas.[10] Pendapat ini merupakan ijtihad al-Shafi‘i dalam *qawl al-qadim***.**[11]

Sedangkan dalam *qawl jadid,* al-Shafi‘i menerima kesaksian *hilal* bulan Ramadhan dengan dua orang saksi. Pendapat ini didasarkan kepada *qiyas* terhadap sesuatu yang tidak terlihat.[12] Kesaksian penglihatan *hilal* diqiyaskan kepada kesaksian secara am, sehingga penerimaan kesaksian tersebut hanya diterima jika terdapat dua orang saksi. Oleh kerana itu, kedua saksi tersebut saling menguatkan sehingga masuknya awal bulan Ramadhan dan diterima oleh orang ramai. Demikian juga dengan ketidakjujuran saksi dapat dibantah oleh saksi yang lain.

Al-Shafi‘i mengubah ijtihadnya terhadap pemahaman hadith kesaksian seorang saksi dari makna tekstual kepada makna kontekstual dengan alasan lebih berhati-hati dan kesaksian dua orang saksi akan lebih baik dan lebih dapat dipertahankan kebenarannya daripada kesaksian seorang saksi. Perbezaan ijtihat al-Shafi‘i tersebut juga diakibatkan oleh perubahan masa dan tempat.

Sementara dalam Mazhab Maliki tidak menerima kesaksian kecuali dua orang saksi, kesaksian seorang saksi tidak dapat diterima meskipun pandangan mata terhalang dalam melihat hilal.[13] Pendapat ini disokong juga oleh al-Layth, al-Auza‘i dan al-Thawri. Mereka membantah hadith Ibn ‘Abbas dengan mengatakan bahawa Nabi saw menerima kesaksian Arab Badwi kerana sebelumnya mungkin beliau telah menerima kesaksian dari saksi yang lain.[14]

Mazhab Hanafi mengambil jalan tengah dari kedua-dua pendapat di atas iaitu diterimanya seorang saksi disebabkan keadaan cuaca pada waktu tersebut yang mendung atau tertutup awan atau debu yang mungkin menyebabkan hilal tidak terlihat kecuali oleh saksi tersebut. Tetapi jika langit cerah dan terang, maka yang diterima daripada ramai kesaksian, maka jumlah mereka ditentukan oleh pemimpin, kerana semua orang dapat melihatnya dengan jelas. Jika dalam keadaan cerah dan terang,

---

[10] Menurut al-Nawawi Hadith tentang kesaksian seorang Arab Badui tersebut diriwayatkan oleh banyak periwayat menurut Hakim hadith tersebut *Sahih* dengan sanad bersambung, sedangkan al-Tirmidhi *mursal,* demikian juga dengan kitab-kitab sunan yang lain termasuk al-Bayhaqi. Al-Nawawi mengambil kesimpulan bahawa menurut pendapat yang benar bahawa hadith yang diriwayatkan secara *mursal* dan ada riwayat yang lain yang meriwayatkan secara bersambung maka hadith tersebut dapat dijadikan hujjah, kerena besamaan dengan tersebut terdapat *ziyadah* dan *ziyadah al-thiqah* dapat diterima. Sedangkan hadith Tawus dari Ibn ‘Umar dan Ibn ‘Abbas yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi merupakan hadith lemah yang tidak dapat dijadikan dalil. Akan tetapi hadith Fatimah bint al-Husayn ibn ‘Ali yang juga diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dan al-Shafi’i dalam musnadnya berkualiti *Sahih*. Abi Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘ Sharh al-Muhadhdhab li al-Shayrazi*, (tt), Saudi Arabiya: Maktabah al-Irshad, p. 6:293, dan al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar,* (tt),p. 4: 210

[11] Muhammad Ibn Idris al-Shafi‘i, *Al-Umm*, (2001 M / 1422 H), Dar al-Wafa': t.tp, p. 321, dan Abi al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin ibn Habib al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (1994 M / 1414 H), Beirut: Dar Al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 3:412, dan al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘* ‘(tt), 6:289.

[12] Al-Shafi‘i, *Al-Umm*, (2001 M / 1422 H), p. 322

[13] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), 2:51

[14] Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (tt), 4: 213

hilal hanya dapat dilihat oleh seorang sahaja, maka jelas ini menunjukkan kekeliruan penglihatan.[15]

Para ulama tidak membezakan kesaksian dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya kecuali ulama dari kalangan Mazhab Shafi‘i dan Hanbali yang menerima kesaksian satu orang saksi yang melihat hilal, hal ini disebabkan untuk untuk lebih berhati-hati kerana dikhuatiri adanya keinginan mengakhiri puasa dengan lebih cepat. Al- Shafi‘i mempertimbangkan risiko tersebut, maka beliau membezakan kesaksian dalam memperawal dan mengakhiri puasa. Risiko berhari raya atau berbuka lebih besar daripada risiko memulakan puasa Ramadan.[16]

Penerimaan seorang saksi dalam mengakhiri puasa Ramadan hanya boleh menurut pendapat Abu Thawr yang membolehkannya. Abu Thawr tidak melihat adanya pertentangan antara hadith-hadith tersebut, dan ianya tidak membezakan antara kesaksian untuk awal Ramadan dan kesaksian dalam berhari raya.[17] Para ulama tidak membezakan antara kesaksian dalam penetapan bulan Syawal dan Zulhijjah. Mazhab Maliki, Shafi‘i dan Hanbali harus melalui kesaksian dua orang saksi dalam melihat hilal, sedangkan Mazhab Hanafi mestilah disaksikan oleh banyak orang jika langit cerah dan boleh kesaksian seorang saksi bila penglihatan terhalang.

Shafi‘i dan pengikutnya mengharuskan saksi melihat hilal mestilah orang lelaki yang beragama Islam, baligh dan bukan hamba. Para ulama bersepakat bahawa saksi harus bersifat adil. dalam Mazhab Shafi‘i syarat kesaksian ini bersifat mutlak tidak boleh diganti kesaksian lelaki dengan dua orang wanita kerana puasa dan hari raya merupakan persoalan ibadah yang bersifat tetap.[18] Sedangkan dalam Mazhab Hanafi dan Hanbali, kesaksian dalam melihat hilal sama dengan proses dalam periwayatan hadith sehingga kesaksian wanita dan hamba sahaya pun dapat diterima.[19]

Kesaksian melihat hilal ditetapkan oleh Rasulullah saw dengan beberapa cara, pertama saksi menyampaikan bahawa mereka telah melihat hilal, seterusnya jika saksi tersebut satu atau dua orang maka kesaksian tersebut dikukuhkan dengan sumpah dan mengucapkan dua kalimat shahadah, jika saksi jumlah yang banyak yang *mutawatir*, maka kesahihan kesaksian tersebut tidak perlu diteliti kembali.

Perbincangan tentang kesaksian hilal pada penerangan di atas lebih menitikberatkan kepada bilangan saksi berbanding dengan sifat-sifat saksi dan jantina disebabkan oleh kebenaran berita jika disampaikan oleh beberapa orang yang adil. Tujuan kesaksian dalam kes ini adalah untuk menzahirkan kebenaran untuk memulakan waktu dalam beribadah atau mengakhirinya, dan kebenaran tersebut dapat diyakini oleh semua orang. Selain itu, ia tidak boleh meninggalkan keadaan yang asli kecuali dengan bukti atau dalil. Dalam hadith di atas, kesaksian merupakan bukti dan dalil yang paling kuat.

---

[15] Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami,* (1985 M / 1405 H), 2:558-600, Abu al-Tayb Muhammad Shams al-Haq al-‘Adim Abadi, ‘Awn al-Ma‘bud, (1967 M / 1388 H), p. 6:466. Dan Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (1994 M / 1414 H), p. 3:412

[16] Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami,* (1985 M / 1405 H), p. 2: 601.

[17] Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid,* (2006 M / 1427 H), Beirut: Dar ibn Hazm, p. 239-240

[18] Al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘,* (tt), p. 6:287

[19] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami* (1985 M / 1405 H), p. 2:600

Memahami Hadith *Ithbat* Kesaksian *Hilal*

Konsep *Bayyinah*

Terdapat beberapa metod yang dapat digunakan oleh hakim sebagai bukti serta keterangan di dalam mahkamah. Menurut Sayyid Sabiq pengakuan (*iqrar*), kesaksian, sumpah dan cara-cara lain yang diperakui menurut hukum.[20] Sedangkan Wahbah al-Zuhayli menyebutkan *shahadah*, sumpah, *iqrar* (pengakuan) dan *qara'in* (bukti-bukti). Metod-metod tersebut adalah *bayyinah* (keterangan) dalam mahkamah yang ditempuh untuk menunjukkan kebenaran. Rasulullah bersabda dari Ibn 'Abbas:

البينة على المدعي. واليمين على المدعى عليه". [21]

> Terjemahannya: "*Pihak pendakwa hendaklah mendatangkan keterangan/bukti sementara pihak tertuduh hendaklah bersumpah*".

Dari segi Bahasa, *bayyinah* bermakna terang, jelas dan nyata. Manakala pengertian menurut istilah syarak majoriti ulama menyatakan bahawa *bayyinah* bermakna *shahadah*. Pendapat yang lain memberikan maksud *bayyinah* iaitu bukti, hujjah atau dalil. *Bayyinah* adalah apa sahaja bentuk keterangan yang dapat membantu, menjelaskan, menerangkan, atau membuktikan sesuatu kes yang dibicarakan dalam proses menzahirkan kebenaran dan keadilan. Pendapat ini disokong oleh Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim.

Oleh sebab itu, Ibn Qayyim menjelaskan makna البينة على المدعي adalah menjadi kewajipan pendakwa untuk mengemukakan keterangan atau hujah yang dapat menguatkan dakwaannya agar hakim dapat menzahirkan kebenaran yang sebenarnya. Walaupun saksi dua orang lelaki termasuk di antara bukti-bukti, tetapi tidak dapat diragukan bahawa bukti-bukti yang lain boleh menjadi lebih kuat daripada kesaksian itu sendiri. Menurut Ibn Qayyim, *bayyinah* adalah setiap mana-mana yang menjelaskan kebenaran.[22]

Jika merujuk kepada makna *bayyinah* dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka pengunaan kata tersebut bersifat am kepada segala sesuatu yang dapat menyatakan dan mengungkapkan kebenaran. Pengertian ini lebih am daripada pendapat fuqaha' yang mengkhaskan kepada dua orang saksi lelaki atau sumpah, misalnya Surah al-Hadid (57:35) dan al-Bayyinah (98:4) yang memberikan makna *bayyinah* sebagai dalil, bukti dan keterangan. Masih banyak ayat-ayat al-Qur'an yang lain yang menjelaskan bahawa *bayyinah* itu tidak dihadkan kepada dua orang saksi sahaja.[23]

Memahami kepada kata *bayyinah* semata-mata bermakna *shahadah*, sebenarnya menyempitkan makna itu sendiri dan ianya dapat mengabaikan bukti-

---

[20] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (tt), Mesir: Al-Fath li A'lam al-'Arabi, p. 3:224

[21] Hadith riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Ahkam, bab. Ma ja' fi al-Bayyinah 'Ala al-Mudda'i wa al-Yamin al-Mudda'a 'Alayh No. hadith 1341, menurut Ibn Mubarak hadith tersebut lemah kerana Muhammad bin 'Abd Allah al-'Arzami seorang yang lemah dari segi hafalanya, sedangkan al-Albani mensahihkannya. Menurut al-Tirmidhi hadith tersebut diamalkan oleh sahabat nabi dan ulama sesudah mereka. Muhammad bin 'Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), 316

[22] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaq'in 'an Rabb al-'Alamin,* (2006 M / 1427 H), Mesir: Dar al-Hadith, p 1:78-79

[23] *Ibid.*, p. 80

bukti dan keterangan yang lebih kuat daripada *shahadah* itu sendiri. Dengan perkembangan sains teknologi dan perubahan masa, maka hasil penemuan sains dan teknologi tersebut dapat dijadikan sebagai alat bukti yang lebih tinggi ketepatannya daripada *shahadah* bahkan dapat menafikan *shahadah* jika bercanggah dengan sains moden, seperti penemuan cap jari, ujian DNA dan ujian darah.[24]

Islam menganjurkan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan sesama manusia kerana terdapat banyak ayat al-Qur'an dan hadith nabi SAW untuk memerintahkaan hal tersebut. Demikian juga matlamat penghakiman itu sendiri untuk menegakkan kebenaran dan keadilan. Oleh kerana itu, sebarang dalil yang dapat membantu untuk menzahirkan keadilan dan kebenaran dan menyelesaikan kes yang sedang dibicarakan, maka dalil dan hujah tersebut adalah yang diinginkan oleh ajaran Islam. Pemahaman tersebut sesuai dengan konteks semasa dan perkembangan ilmu pengetahuan moden.

Mana-mana *bayyinah* yang dijadikan asas dalam menzahirkan kebenaran, *bayyinah* tersebut haruslah merupakan keterangan atau dalil yang dapat diyakini kebenarannya secara pasti (*qat'i*) baik melalui cerapan, akal dan syariat. Sedangkan dalil atau keterangan yang dapat diragukan (*danni*) kebenarannya, maka dalil dan keterangan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai asas dalam menzahirkan kebenarannya. Kebenaran haruslah diperoleh dengan dalil yang kuat yang dapat diperakui oleh semua orang sehingga mendapat keyakinan yang penuh dan mengamalkan kebenaran tersebut.

Kedudukan Hisab dan Shahadah sebagai *Bayyinah*

Ulama awal sepakat bahawa metode yang boleh digunakan untuk penetapan *hilal* adalah dengan *rukyah al-hilal*. Apa yang dimaksudkan dengan *ru'yah* tersebut adalah al-*ru'yah al-basariyah*, yang maknanya bahawa terlihatnya hilal dengan mata manusia sebagai tanda masuknya bulan baru. Mereka juga bersepakat pembuktian telah adanya hilal dilakukan melalui *shahadah*. Akan tetapi, mereka berbeza pendapat ketika pandangan melihat hilal terhalang oleh awan ataupun dengan yang lainnya. Majoriti ulama mazhab bersepakat bahawa disempurnakan penghitungannya iaitu setelah sampai 30 hari pada bulan yang sedang berjalan.[25] Sedangkan Ahmad Ibn Hanbal berpendapat bahawa "tetapkanlah untuknya" ditafsirkan dengan ضيقوا له وقدروه تحت السحاب (sempitkanlah ianya dan anggaplah ianya berada di bawah awan) yang bermaksud, anggaplah bulan tersebut terlihat sehingga esoknya merupakan bulan baru. Pendapat yang berbeza dijelaskan oleh Abu al-'Abbas Ibn Surayj[26] dan Ibn Qutaybah iaitu bahawa قدروه بحساب المنازل (tetapkanlah awal bulan dengan ilmu falak).[27]

---

[24] Lukman Abdul Mutalib dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, (2012), Al-Qarinah: antara Kekuatan dan Keperluan dalam Mensabitkan Kesalahan Jenayah (Zina), *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2, p 41-48

[25] Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Umm*, (2001 M / 1422 H), p. 3:232, dan Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Dhakhyarah,* (1994), t.tp: Dar al-Maghrib al-Islami, p.2:491-492, Abi al-Walid Sulayman bin Khalf bin Sa'ad bin Ayyub al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh Muwata' Malik, (*1999 M/1420 H), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, p.3:9

[26] Nama lengkapnya Ahmad ibn 'Umar ibn Surayj, dikenal juga dengan nama Abu al-'Abbas al-Baghdadi, ia wafat tahun 306 H. ianya ulama pengikut Mazhab Shafi'i yang terkenal pada masanya, selain ulama fiqh ia juga pandai dalam ilmu kalam, menulis sekitar 400 judul kitab.

Diakui bahawa para ulama *mutaqaddimin* menolak mengunakan hisab sebagai *bayyinah* kerana syariat memerintahkan bahawa untuk melakukan ibadah tersebut adalah dengan melihat bukti-bukti yang konkrit dan nyata yang dapat disaksikan oleh semua orang, baik yang pandai dalam mengira perjalanan bulan ataupun tidak dan yang pandai membaca dan menulis mahupun yang buta huruf. Syariat juga tidak mewajibkan untuk mempelajari ilmu hisab, membaca dan menulis untuk mengetahui waktu-waktu tersebut. Namun, cukuplah sekadar metode *ru'yah al-hilal* yang dibuktikan dengan *shahadah* seperti yang telah Nabi SAW amalkan serta ajarkan di dalam hadith dan sunnahnya. Hal ini adalah kerana orang-orang yang menguasai ilmu hisab hanya sedikit dan ilmu hisab hanyalah kiraan dan ramalan sahaja yang tidak mengandungi kepastian dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Tambahan pula, kebanyakannya sudah pandai dalam ilmu hisab, tetapi secara mutlak ilmu hisab tidak dibolehkan kerana hadith tidak dihubungkan sedikitpun tentang penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya kepada ilmu hisab tetapi menggenabkan bilangan bulan berjalan selama tiga puluh hari.

Selain alasan tersebut, al-'Ayni menyamakan ilmu hisab dengan ilmu nujum yang mana ilmu nujum dilarang oleh syariah kerana ianya hanyalah ramalan sahaja dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya.[28] Ibn Battal juga menyatakan alasan larangan pengunaan ilmu hisab kerana masuk dan berakhirnya awal bulan harus dibuktikan dengan keyakinan yang dapat diterima oleh orang ramai, keyakinan tersebut hanya didapati dengan *shahadah* dan *ru'yah al-hilal*, sedangkan hisab bersifat *dann* (kebarangkalian) yang merupakan prediksi dan ramalan sahaja.[29]

Al-Qarafi (w.684 H) dari kalangan Mazhab Maliki menjelaskan sebab wajibnya puasa pada bulan Ramadhan bukan kerana telah masuknya bulan Ramadhan, tetapi kerana telah dapat dilihatnya *hilal* bulan Ramadhan dengan mata manusia. Oleh kerana itulah, penentuan awal puasa dan hari raya tidak dapat diganti dengan hisab. Menurut al-Qarafi, puasa berbeza dengan sembahyang kerana wajibnya mengerjakan sembahyang telah adanya waktu.[30]

Kesimpulannya, *ru'yah basariyyah* merupakan metode yang tepat yang dapat diyakini kebenarannya untuk memastikan kemunculan hilal yang dibuktikan dengan *shahadah* terutama dalam penetapan awal puasa Ramadhan dan hari raya. Sedangkan ilmu hisab atau astronomi merupakan sebahagian daripada ilmu nujum atau ramalan sahaja dan perkara pelik yang hanya diketahui oleh orang tertentu sahaja, tetapi ilmu

---

Ianya dilebihkan diantara kebanyakan pengikut Mazhab Shafi'i, bahkan terhadap al-Muzani. Ianya juga salah seorang murid Abu Dawud dalam bidang hadith. Biografinya ditulis lengkap dalam kitab-kitab biografi. Lihat Abi Bakr Ahmad ibn 'Ali ibn Thabit al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Madinah al-Salam*,(1422 H / 2001 M), Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, p. 5:471-475, dan Taj al-Din Abi Nasr 'Abd al-Wahhab Ibn 'Ali ibn 'Abd al-Kafi al-Subki, *Tabaqat al-Shafi'iyyah al-Kubra*, (1336 H), Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabi, p. 21-39

[27] Mawaffaq al-Din Abi Muhammad 'Abd Allah bin Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Al-Kafi*, (1998 M/1417 H), t.tp: Dar Hajr, p. 2:229, dan Abi Ishaq Burhan al-Din Ibrahim bin Muhammad bin'Abd Allah bin Muhammad bin Muflih al-Hanbali, *Al-Mubdi' Sharh Muqni',* (1998 M/1418 H), Beirut: Dar al-Kutub 'Ilmiyyah, p. 3:4

[28] Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin Ahmad al-'Ayni, *'Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*, (2001 M/1421 H), Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah, p. 10:409

[29] Abi al-Hasan 'Ali bin Khalf bin 'Abd al-Malik, *Syarh Sahih al-Bukhari li ibn Battal*,(tt), Riyad: Maktabah al-Rushd, p. 4: 27-28 dan 31-32

[30] Al-Qarfi, *Al-Dhakhyarah*, 2:493, al-Baji, *Al-Muntaqa*, 3:9

hisab telah digunakan oleh sebahagian orang ketika *hilal* terhalang untuk memastikan umur bulan adalah 29 atau 30 hari.

Akibat daripada pengaruh ilmu astronomi moden yang telah mampu menghitung gerak benda-benda langit secara tepat seperti peristiwa gerhana, maka kecenderungan pengunaan hisab semakin kukuh. Apatah lagi telah dibuktikan penetapan puasa Ramadhan dan hari raya pada pelbagai negara bercanggah dengan hisab dan astronomi moden, kerana dalam pembuktian hilal hanya dilakukan melalui *shahadah* tanpa adanya bantuan dari ilmu hisab dan astronomi.[31] Oleh kerana itulah ulama moden telah mula mengunakan ilmu hisab sebagai asas dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya.

Antara ulama yang menerima kaedah hisab terbahagi kepada dua kelompok. Kelompok pertama adalah yang menjadikan hisab untuk menolak kesaksian hilal dan menetapkan kemunculan hilal, antaranya adalah Ahmad al-Zarqa, setelah menyebutkan hadith-hadith tentang larangan dan perintah berpuasa dengan melihat hilal serta hadith jumlah bilangan bulan hijrah dan hadith tentang hisab, maka al-Zarqa menyimpulkan bahawa ilmu falak atau astronomi yang pasti dan tidak bercanggah serta hasilnya benar dan dapat memberikan pengetahuan yang meyakinkan mengenai kelahiran bulan dan bilangan umur bulan 29 dan 30 hari dalam keadaan cuaca mendung ataupun cerah. Maka tidak ada hambatan bagi syariah mengunakan hisab untuk keluar dari perbezaan dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya yang menjadi sebab hukum (‘*illah*) wajibnya puasa jika masuknya bulan ramadhan bukan rukyah itu sendiri, kerana rukyah hanyalah saranan yang dapat berubah menurut masa tertentu. [32]

Sharf al-Qudah memberikan ulasan dalam perspektif hadith mengenai penggunaan hisab dalam penentuan awal Ramadhan dan hari raya. Perkataan “فاقدروله (tetapkanlah untuknya)” bermakna perintah mengunakan ilmu hisab atau mengira. Asalannya adalah kerana perkataan tersebut secara bahasa bermakna mengira. Makna kata “tetapkanlah” dalam hadith di atas tidak ada yang berselisih pendapat dan semuanya memberikan makna “mengkira). Alasan kedua adalah setelah dikumpulkan seluruh hadith-hadith tentang rukyah hilal, maka dapat disimpulkan bahawa majoriti perawi dari Ibn ‘Umar yang terdapat dalam kitab-kitab hadith sepakat mengunakan kata “فاقدروله” serta sebahagian dari sanad-sanad hadith tersebut merupakan *asah al-asanid* (sanad yang paling sahih). Sedangkan kata “tetapkanlah bulan yang sedang berjalan selama 30 hari” hanya terdapat tiga hadith dari lima belas hadith yang mengunakan kata “فاقدروله” . Oleh kerana itu ,riwayat yang menggunakan kata “فاقدروله” merupakan riwayat yang paling *sahih* kerana terdapat banyak riwayat serta ketepatan hafalan perawinya (*al-dawabit al-ruwah)*. Oleh kerana itu, menurut al-Qudah asas dalam penetapan bulan hijrah serta ibadah-ibadah yang ada di dalamnya iaitu dengan menggunakan hisab bukan dengan rukyah.

---

[31] Muhammad Shawkat ‘Awdah, *al-Hilal Bayn al-Hisabat al-Falakiyyah wa al-Ru’yah,* (2004), Islamic Crescents’ Observation Project, dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/2004_crescent.pdf, P. 12-16

[32] Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-‘Aql wa al-Fiqh fi Fahm al-Hadith al-Nabawi*, (2003) Damaskus: Dar al-Qalam, p.71-97.

قالوا إن هذا الحديث يدل على أن الأصل في إثبات الشهر أن يكون بالحساب[33]

Menurut Ahmad Shakir, tidak dapat disangsikan bahawa bangsa Arab sebelum dan susudah Islam tidak mempunyai pengetahuan tentang ilmu falak secara saintifik (*'Ilmiyyah Jazimah*), kerana mereka merupakan umat yang buta huruf iaitu tidak pandai membaca menulis serta mengira. Pengetahuan mereka terhadap ilmu falak amat sedikit iaitu hanya memahami perkara asas yang diperolehi melalui cerapan sama ada secara lisan atau berita, dan bukannya berasaskan kepada kaedah matematik dan bukti empirikal. Dengan alasan itulah Rasulullah menetapkan asas dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya dengan cara melihat hilal dengan tanda-tanda yang pasti dan boleh dilihat oleh semua orang. Kaedah rukyah merupakan metod yang terbaik yang ukurannya paling tepat untuk menentukan waktu dalam amalan-amalan agama. Allah tidak membebankan umatnya dengan bebanan yang tidak mampu ditanggung oleh mereka. Perintah menentukan awal bulan melalui kelihatan hilal dengan kaedah rukyah hilal mempunyai *'illah* (sebab) kerana adanya dalil (al-Qur'an dan Hadith) yang menjelaskan "kami ummat yang *ummi* yang tidak pandai manulis dan mengira". Sesuatu hukum bergantung kepada wujud atau tidak sesuatu sebab (*'illah*). Apabila masyarakat telah keluar dari keadaan buta huruf dan sudah mahir manulis dan mengira, dengan maksud, majoriti dari mereka termasuk pakar dan orang awam mampu mencapai pengetahuan hisab yang bersifat *qat'i* (yakin) dalam penentuan dalam melihat hilal. Maka mereka boleh berpandukan kepada hisab seperti mereka berpandukan kepada rukyah kepada keadaan sebelumnya. Maka *'illah* (sebab) hukum boleh hilang. Maka dibolehkan untuk mereka berpandukan kepada hisab hakiki terhadap *hilal*, dan meninggalkan sebarang kemungkinan atau ketidakmungkinan dalam melihat hilal (*imkan al-ru'yah wa 'adam imkaniha*). Oleh kerana itu, awal yang sesungguhnya dari bulan baru itu adalah malam ketika hilal terbenan selepas terbenamnya matahari, meskipun hanya sekejap.[34]

Menurut Muhammad Rashid Rida, menggenabkan bilangan bulan 30 hari apabila anak bulan tidak kelihatan adalah *dann* (agakan)) atau lebih rendah daripada *dann*, padahal *dann* tidak boleh diamalkan jika ada yang *qat'i*. Dengan demikian, kesaksian juga dapat dibatalkan bila bercanggah dengan ilmu hisab dan astronomi meskipun ianya seorang yang adil kerana penglihatan manusia sering salah dan keliru.[35]

Pendapat yang kedua adalah menjadikan hisab sebagai bantuan dalam mencerap hilal serta membatalkan kesaksian. Pendapat ini adalah daripada al-Subki, beliau menyatakan dalam fatwanya bahawa apabila hisab dapat memastikan hilal tidak dapat dicerap, maka kesaksian melihat hilal tidak dapat diterima kerana ianya adalah bohong atau salah dalam melihat. Beliau menyatakan bahawa hisab *qat'i* dan

---

[33] Sharf al-Qudah, *Thubut al-Shahr al-Qamari bayn al-Hadith al-Nabawi wa al-'ilm al-Hadith*,(1999), dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/sharaf_1999.pdf, p.8-9

[34] Ahmad Muhammad Shakir, *Awa'il al-Shuhur al-'Arabiyyah: Hal Yajuz Shar'an Ithbatuha bi al-Hisab al-falaki? Bahth Jadid 'Ilmi Hurr,* (1939 H / 1358 H), Mesir: Mistafa al-babi al-Halabi, p. 8-14

[35] Muhammad Rashid Rida, Penetapan Bulan Ramadhan dan Pembahasan Tentang Pengunaan Hisab, dalam Syamsul Anwar, *Hisab Bulan Kamariah: Tinjauan Syar'i tentang Penetapan Awal Ramadlan, Syawwal dan Dzulhijjah*, (2012 M / 1433 H), Indonesia: Suara Muhammadiyah, p. 87-93

kesaksian atau laporan bersifat *dann* dan tidak pasti tidak boleh menandingi pasti. Maka wajib bagi pemerintah menolak kesaksian dan laporan kelihatan hilal apabila menyalahi kaedah hisab kerana ia merupakan sesuatu yang mustahil menurut pancaindera manusia, akal dan syariah.[36]

Pendapat al-Subki tersebut disokong oleh Ibn Hajar al-Haytami yang hanya membolehkan penggunaan hisab jika ilmu hisab pasti, tetapi penggunaan hisab tersebut hanya untuk membatalkan kesaksian.[37] Penggunaan hisab pada masa sekarang adalah sebagai cara atau saranan penetapan awal bulan hijrah harus diterima berdasarkan *qiyas awlawi*, maksudnya sunnah yang diperintahkan bagi kita dalam penggunaan rukyah yang mengandungi keraguan dan ketidakpastian (*dann)*, tidak mungkin menolak cara yang lebih tinggi, lebih sempurna dan pasti (*qat'i*) iaitu hisab yang membawa umat keluar dari perbezaan dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya menuju kesatuan dalam syiar dan ibadah keagamaan.[38]

Menurut Wahbah al-Zahayli, penetapan masa puasa Ramadhan berjumlah 29 atau 30 hari dan hari raya harus berasaskan kepada bukti yang pasti, jika tidak ada bukti yang mengharuskan mengakhiri puasa, maka puasa di bulan Ramadhan harus digenabkan menjadi 30 hari kerana pada asalnya hari tersebut masih dalam bulan puasa, maka tidak boleh meninggalkan keadaan yang asal kecuali dengan adanya dalil atau bukti (*bayyinah*).[39]

Disyaratkan sebuah dalil yang *qat'i* (pasti) untuk diterima oleh hakim dalam menzahirkan kebenaran dan keadilan, dalil atau bukti yang tidak pasti tentu tidak dapat memberikan keyakinan kerana Allah berfirman dalam Surah al-Najm 53:28:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

> Terjemahan: *"sedang mereka tidak mempunyai sebarang pengetahuan mengenainya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan semata-mata, padahal sesungguhnya sangkaan itu tidak dapat memenuhi kehendak menentukan sesuatu dari kebenaran (Iktikad)*

Menurut Sayyid Sabiq, seorang saksi mesti bersaksi bersesuaian dengan ilmu yang dimiliki, ilmu tersebut diperoleh baik dari penglihatan atau pendengaran atapun berita yang masyhur, sehingga ilmu tersebut menjadi dalil yang pasti.[40]

Melihat hilal merupakan perkara rumit yang tidak dapat dilakukan oleh semua orang, apalagi waktu masuk dan berakhirnya bulan hijrah kerana hilal berada pada darjah yang kecil. Terdapat banyak faktor yang mempengaruhi keberhasilan dan kegagalan dalam mencerap hilal, misalnya cahaya langit pada waktu matahari terbenam yang berwarna kuning kemerah-merahan yang menjadikan hilal berwarna kekuningan sukar untuk dicerap. Oleh kerana itu, orang yang tidak terlatih melakukan rukyah akan menemui kesulitan dalam melihat hilal. Apalagi jika di ufuk barat

---

[36] Taqi al-Din bin 'Ali ibn Abd al-Kafi al-Subki, *Fatawa al-Subki fi Furu' al-Fiqh al-Shafi'i*,(tt), Beirut: Dar al-Ma'rifah, p. 209
[37] Ibn Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyya*, (tt), Mesir: 'Abd al-Hamid Ahmad Hanafi, p. 2;53
[38] Yusuf al-Qardawi, *Kaif Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dawabit,* (1990), Virginia: IIIT, p. 146
[39] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H) 2:604
[40] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (tt), 3: 225

terdapat awan tipis ataupun tebal, sudah pastinya dapat menyulitkan perukyah untuk memastikan di mana terletaknya hilal.

Mencerap *hilal* bukanlah sesuatu pekerjaan yang mudah, oleh kerana itu teknologi moden diperlukan yang dapat menyokong dan memudahkan dalam rukyah *hilal*, sehingga dapat menghilangkan keraguan dan kesilapan dalam rukyah hilal. Pembuktian dengan teknologi amat digalakkan terutama ketika *hilal* berada pada darjah yang sangat rendah, yang kemungkinan kesilapannya sangat tinggi.[41] Alat bantuan yang dapat digunakan seperti teleskop yang mampu mencapai serta memenuhi objek untuk menentukan kelihatan anak bulan.[42]

Penggunaan hisab dan terknologi moden tidak menjadikan rukyah hilal yang dijalankan menghadapi kesusahan, kerana rukyah hilal pada zaman sekarang dijalankan oleh badan pemerintah atau badan lainnya dan tidak dijalankan oleh mana-mana orang dan tempat.

Ithbat Kesaksian *Hilal* di Indonesia

Di Indonesia, terdapat banyak badan yang mempunyai pemikiran masing-masing terhadap metod dalam penetapan hilal seperti Muhammadiyah, Nahdatul Ulama (NU), Dewan Dakwah Indonesia (DDII), Persis, dan badan-badan yang lain. Mereka sering berselisih pendapat dalam menentukan puasa Ramadhan dan hari raya. Rentetan daripada perbezaan tersebut, maka Pemerintah Indonesia telah membentuk Badan Hisab Rukyah Kementerian Agama (BHR Kemenag) padan tahun 1972 untuk menyatukan mereka semua. Namun sehingga kini, penyatuan tersebut sangat sulit untuk diwujudkan.

BHR Kemenag mengunakan metod rukyah dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya serta mengunakan *imkan al-ru'yah* sebagai panduan dalam melaksanakan rukyah dan menetapkan kesaksian hilal. Kriteria *imkan al-ru'yah* yang dipakai oleh pemerintah adalah kriteria yang disepakati dalam mesyuarat bersama MABIMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura) yang memutuskan keputusan iaitu: pada saat matahari terbenam, ketinggian (*altitude*) hilal di atas cakerawala minimum 2 darjah, sudut elogasi (jarak lengkung) antara hilal dan matahari minimum 3 darjah, umur hilal saat matahari terbenam lebih 8 jam dihitung sejak ijtimak dan sehingga cahaya hilal telah mencapai standard kemungkinan hilal dapat dilihat.[43]

Adapun metode hisab yang digunakan oleh Kementerian Agama Indonesia adalah metode hisab hakiki dengan mengunakan data-data yang bersumberkan dari ilmu astronomi moden. Metode hisab Kementerian Agama Indoesia dinamakan dengan "Ephemeris Hisab Rukyat". Metode ini dimuatkan dalam buku 'Ephemeris Hisab' dan 'Rukyat' yang diterbitkan setiap tahun sejak tahun 1993 oleh Direktorat

---

[41] Mohammaddin Abdul Niri, et.al, (2012), Kesan Pengunaan Hitungan Astronomi dan Alatan Moden dalam Cearapan Hilal di Malaysia: Satu Penelitian, *Jurnal Fiqh,* No. 9, p.59

[42] Nurul Kausar Nizam, et.al, (2014), Pengunaan Teleskop: Kesan Terhadap Hukum Ithbat Kenampakan Anak Bulan di Malaysia, *Jurnal Fiqh Apium*, No. 11, p 71

[43] Thomas Djamaluddin, *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Ummat* (Indonesia: Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), (2011), 18, dan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia tentang Pembentukan Pengurus Badan Hisab dan Rukyah Kementerian Agama (Nomor 56 Tahun 2010), Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014* (Jakarta, Indonesia: Kementerian Agama RI, 2013), 396

Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah Kementerian Agama Republik Indonesia. Dengan berpandukan kepada hisab tersebut, Kemenag menyimpulkan beberapa posisi hilal dinilai berdasarkan kepada tiga keadaan iaitu hilal pasti tidak mungkin dilihat *(istihalah. al-ru'yah),* mungkin dapat dilihat *(imkanu al-ru'yah)* dan pasti dapat dilihat *(al-qat'u bi al-ru'yah)*.[44] Meskipun telah mengunakan hisab, BHR Kemenag mengekalkan penggunaan rukyah sebagai asas dalam penetapan hilal Ramadan dan hari raya, manakala hisab digunakan sebagai dalil untuk membatalkan kesaksian.

Dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya, terdapat dua badan pemerintah yang sangat berperanan dalam pelaksanaannya, iaitu BHR Kementerian Agama dan Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah. Kementerian Agama berkewajipan dalam melaksanakan hisab dan rukyah serta penetapan awal Ramadhan. Pengadilan Agama atau Mahkamah Syari'yah melaksanakan *ithbat* terhadap kesaksian *hilal*. [45]

Pasal 52A pada Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 berbunyi: *"Pengadilan agama memberikan ithbat kesaksian rukyat hilal dalam penentuan awal bulan pada tahun Hijriyah"*. Sedangkan penjelasannya berbunyi: *"Selama ini pengadilan agama diminta oleh Menteri Agama untuk memberikan penetapan (ithbat) terhadap kesaksian orang yang telah melihat atau menyaksikan hilal bulan pada setiap memasuki bulan Ramadhan, dan awal bulan Syawal tahun Hijriyah dalam rangka Menteri Agama mengeluarkan penetapan secara nasional untuk penetapan 1 (satu) Ramadhan dan 1 (satu) Syawal. Pengadilan agama dapat memberikan keterangan atau nasihat mengenai perbedaan penentuan arah kiblat dan penentuan waktu shalat"*

Tatacara pemeriksaan saksi hilal oleh Hakim Mahkamah Syariayah/Pengadilan Agama adalah:

a) Pengadilan agama menerima laporan perukyah dan mencatatnya dalam daftar yang telah tersedia;
b) Pengadilan agama membuka sidang kesaksian *rukyatul hilal* di lokasi rukyah atau di pejabat pengadilan agama;
c) Ketua pengadilan agama mempersilakan hakim untuk melaksanakan sidang *ithbat* kesaksian *rukyatul hilal* dengan dibantu oleh seorang petugas;
d) Hakim memeriksa perukyah untuk diketahui apakah perukyah dan kesaksian rukyatul hilal tersebut telah memenuhi syarat;
e) Apabila hakim berpendapat bahawa perukyat dan kesaksiannya telah memenuhi syarat, maka hakim memerintahkan kepada perukyah mengucapkan sumpah kesaksian rukyatul hilal sebagai berikut: *"Asyhadu alla ilaha illalloh, wa asyhadu anna Muhammadar rosulullah, demi Allah, saya bersaksi bahwa saya telah melihat hilal awal bulan … tahun ini";*
f) Hakim pengadilan agama kemudian mengithbatkan kesaksian *hilal* tersebut;
g) Ithbat kesaksian *hilal* tersebut diberikan kepada penanggung jawab pelaksana rukyatul *hilal*. [46]

---

[44] Kementrian Agama RI, *Ilmu Falak Praktik*,100, dan 'Abd al-Hamid al-Sharwani, *Hawashi Tuhfah*, 3: 373.
[45] Lihat misalnya buku Ephemeris Hisab Rukyah 2014.Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014*, 389
[46] Keputusan Mahkamah Agung RI NO: KMA/095/X/2006 tanggal 17 Oktober 2006,

Dalam setiap pekerjaan yang dilakukan kadangkala tidak mengikut seperti yang diharuskan. Kesaksian *hilal* yang telah dilakukan *ithbat* oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah dapat dibatalkan kesaksian tersebut dalam sidang *ithbat* yang dilakukan oleh Kementerian Agama Indonesia. Hal ini berlaku kerana penetapan kesaksian oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah menggunakan kriteria yang berbeza dengan Kementerian Agama. Seperti yang telah disebutkan di atas bahawa hakim dapat menetapkan kesaksian *hilal* hanya dengan kesaksian seorang atau beberapa orang yang dianggap adil dan beragama Islam yang dikuatkan dengan sumpah. Sedangakan Kementerian Agama mensyaratkan bahawa *hilal* yang dapat dilihat oleh saksi tersebut diperakui jika kedudukan *hilal* tersebut berada dalam keadaan *Imkan al-Ru'yah.* [47]

Kes yang selalu terjadi Indonesia adalah apabila semua sitem hisab berkesimpulan bahawa bulan sudah di atas ufuk tetapi kurang dari kriterian *Imkan al-Ru'yah*, maka sering sekali hilal dilaporkan terlihat. Demikian jug jika terjadinya perbezaan diantara sistim hisab, sebahagian berpendapat hilal di atas ufuk, sebagian lagi berpendapat di bawah ufuk, maka hilal juga dilaporkan terlihat. [48]

Kes tersebut berlaku kerana hakim-hakim pengadilan agama atau Mahkamah syar'iyah tidak mengunakan ilmu hisab sebagai dasar dalam menetapkan kesaksian, dan pengunaan alat teknologi sebagai bukti terlihatnya hilal. Pengakuan dan pembuktian amat perlu dilakukan dalam menerima dan menolak kesaksian kerana banyaknya perbezaan pemikiran-pikiran hisab dan rukyah di Indonesia. Oleh kerana *Ithbat* kesaksian oleh hakim dengan mengunakan dalil dan bukti yang kuat dapat menyelesaikan perbezaan pemikiran tersebut.

KESIMPULAN

Ithbat kesaksian dalam hadith Nabi SAW hanyak berpandukan kepada banyak saksi yang dapat melihat *hilal.* Dengan berkembanganya ilmu hisab dan alat teknologi moden, menjadikan kedua-duanya sebagai *bayyinah* (dalil serta bukti) bagi hakim dalam melaksanakan *ithbat* kesaksian *hilal*, sehingga *ithbat* kesaksian tersebut dapat diperakui secara akal dan syariat. Ilmu hisab moden juga dapat digunakan sebagai pengganti kesaksian dalam menetapkan bulan hijrah terutama puasa Ramadhan dan hari raya. Jika penghitungan hisab menunjukkan *hilal* telah ada kerana hisab moden dianggap lebih meyakinkan daripada *shahadah.*

Syarak saksi yang telah diperakui oleh ulama mestilah dikekalkan, namun tedapat beberapa tambahan yang perlu dijalankan dalam *ithbat* kesaksian iaitu kepakaran saksi dalam mencerap *hilal* sehingga saksi dapat memperjelaskan di hadapan hakim bentuk, tempat dan tempoh masa ketika melihat hilal.

Ithbat kesaksian *hilal* di Indonesia belum mengunakan ilmu hisab dan alat teknologi moden sebagai asas, sehingga *ithbat* yang telah dilakukan oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah dapat dibatalkan pada majlis *ithbat* yang dilakukan oleh Kementerian Agama di Jakarta. Akibatnya, lahirnya sikap ketidakpercayaan masyarakat pemerintah serta hakim itu sendiri, sehingga

---

[47] Habiburrahman, Itsbat Dan Aplikasinya Dalam Pelaksanaan Ibadah, (2013), Makalah, Seminar Antar Bangsa, Penyatuan Awal Waktu Shalat Shubuh, Fakulti Syari'ah dan Hukum Universiti Islam Negeri Alauddin Makasar, 15 Mei 2013, p

[48] Anshoruddin, *Sidang Penetapan Penyaksian Rukyah Hilal,* (2007), Kertas Kerja Orientasi Calon Penitera Pengganti di Wisma Bahagia Surabaya, p. 9

keseragaman yang ingin diwujudkan tidak pernah tercapai. Tujuan *ithbat* kesaksian hilal untuk mencegah kerancuan dan keraguan sistem pelaporan.

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. Abi ʻAbd Rahman bin Shuʻayb bin ʻAli, *Sunan al-Nasa'i*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani Riyad: Dar al-Maʻarif.
2. Anshoruddin, *Sidang Penetapan Penyaksian Rukyah Hilal*, (2007), Kertas Kerja Orientasi Calon Penitera Pengganti di Wisma Bahagia Surabaya
3. Abi al-Tayyib Muhammad Shams al-Haq al-Adim Abadi, *ʻAun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, (1967 M / 1388 H), Madinah: Al-Maktabah al-Salafiya.
4. Abi Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf al-Nawawi, *Kitab al-Majmuʻ Sharh al-Muhadhdhab li al-Shayrazi*, (tt), Saudi Arabiya: Maktabah al-Irshad.
5. Abi al-Hasan ʻAli bin Muhammad bin ibn Habib al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (1994 M / 1414 H), Beirut: Dar Al-Kutub al-ʻIlmiyyah.
6. Abi al-Walid Sulayman bin Khalf bin Saʻad bin Ayyub al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh Muwata' Malik, (*1999 M/1420 H), Beirut: Dar al-Kutub al-ʻIlmiyyah.
7. Abi Bakr Ahmad ibn ʻAli ibn Thabit al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Madinah al-Salam,*(1422 H / 2001 M), Beirut: Dar al-Gharb al-Islami,
8. Abi Ishaq Burhan al-Din Ibrahim bin Muhammad binʻAbd Allah bin Muhammad bin Muflih al-Hanbali, *Al-Mubdiʻ Sharh Muqniʻ,* (1998 M/1418 H), Beirut: Dar al-Kutub ʻIlmiyyah.
9. Abi al-Hasan ʻAli bin Khalf bin ʻAbd al-Malik, *Syarh Sahih al-Bukhari li ibn Battal*,(tt), Riyad: Maktabah al-Rushd.
10. Ahmad Muhammad Shakir, *Awa'il al-Shuhur al-ʻArabiyyah: Hal Yajuz Sharʻan Ithbatuha bi al-Hisab al-falaki? Bahth Jadid ʻIlmi Hurr,* (1939 H / 1358 H), Mesir: Mistafa al-babi al-Halabi.
11. Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin Ahmad al-ʻAyni, *ʻUmdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*, (2001 M/1421 H), Beirut: Dar Kutub al-ʻIlmiyyah.
12. Habiburrahman, Itsbat Dan Aplikasinya Dalam Pelaksanaan Ibadah, (2013), Makalah, Seminar Antar Bangsa, Penyatuan Awal Waktu Shalat Shubuh, Fakulti Syari'ah dan Hukum Universiti Islam Negeri Alauddin Makasar, 15 Mei 2013
13. Ibn Mandhur, *Lisan al-ʻArabi,* (tt), Mesir: Dar al-Maʻarif.
14. Ibrahim Ta al-Qaysi dan Hamdi Muhammad Murad ʻAli Hasan ʻAli al-Halabi, *Mawsuʻah al-Ahadith wa Al-Athar al-Daʻifah wa al-Mawduʻah*, (1999 M/1419 H), al-Riyad: Maktabah al-Maʻarif.
15. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Iʻlam al-Muwaqʻin ʻan Rabb al-ʻAlamin*, (2006 M / 1427 H), Mesir: Dar al-Hadith.
16. Ibn Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyya*, (tt), Mesir: ʻAbd al-Hamid Ahmad Hanafi.
17. Lukman Abdul Mutalib dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, (2012), Al-Qarinah: antara Kekuatan dan Keperluan dalam Mensabitkan Kesalahan Jenayah (Zina), *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2.
18. Nurul Kausar Nizam, et.al, (2014), Pengunaan Teleskop: Kesan Terhadap Hukum Ithbat Kenampakan Anak Bulan di Malaysia, *Jurnal Fiqh Apium*, No. 11.
19. Muhammad bin ʻIsa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, al-Riyad: Maktabah al-Maʻarif.
20. Muhammad bin ʻAli bin Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (tt), Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.

21. Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, (2006 M / 1427 H), Beirut: Dar ibn Hazm.
22. Mawaffaq al-Din Abi Muhammad ‘Abd Allah bin Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Al-Kafi*, (1998 M/1417 H), t.tp: Dar Hajr.
23. Muhammad Shawkat ‘Awdah, *al-Hilal Bayn al-Hisabat al-Falakiyyah wa al-Ru’yah,* (2004), Islamic Crescents’ Observation Project, dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/2004_crescent.pdf.
24. Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-‘Aql wa al-Fiqh fi Fahm al-Hadith al-Nabawi*, (2003) Damaskus: Dar al-Qalam.
25. Muhammad Rashid Rida, Penetapan Bulan Ramadhan dan Pembahasan Tentang Pengunaan Hisab, dalam Syamsul Anwar, *Hisab Bulan Kamariah: Tinjauan Syar’I tentang Penetapan Awal Ramadlan, Syawwal dan Dzulhijjah*, (2012 M / 1433 H), Indonesia: Suara Muhammadiyah.
26. Mohammaddin Abdul Niri, et.al, (2012), Kesan Pengunaan Hitungan Astronomi dan Alatan Moden dalam Cearapan Hilal di Malaysia: Satu Penelitian, *Jurnal Fiqh*, No. 9.
27. Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014* (2013), Jakarta, Indonesia: Kementerian Agama RI.,
28. Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (tt), Mesir: Al-Fath li A‘lam al-‘Arabi.
29. Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Dhakhyarah*, (1994), t.tp: Dar al-Maghrib al-Islami.
30. Sharf al-Qudah, *Thubut al-Shahr al-Qamari bayn al-Hadith al-Nabawi wa al-‘ilm al-Hadith*,(1999), dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/sharaf_1999.pdf.
31. Yusuf al-Qardawi, *Kaif Nata‘amal Ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma‘alim wa Dawabit,* (1990), Virginia: IIIT.
32. Taqi al-Din ibn ‘Ali ibn Abd al-Kafi al-Subki, *Fatawa al-Subki fi Furu‘ al-Fiqh al-Shafi‘i*,(tt), Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
33. Taj al-Din Abi Nasr ‘Abd al-Wahhab Ibn ‘Ali ibn ‘Abd al-Kafi al-Subki, *Tabaqat al-Shafi‘iyyah al-Kubra*, (1336 H), Kairo: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabi.
34. Thomas Djamaluddin, *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Ummat* (Indonesia: Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), (2011),
35. Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), Damshiq: Dar al-Fikr.

KEDUDUKAN DAN PERANAN HADIS DALAM TERJEMAHAN LIBERALISME TERHADAP AL-QURAN AL-KARIM

Muhammad Mustaqim Mohd Zarif[1]
Wahyu Hidayat Abdullah[2]

Abstrak: Liberalisme dalam agama merupakan salah satu ideologi yang semakin mendapat tempat dalam pemikiran umat Islam pada hari ini. Selari dengan slogan-slogan lain berkaitan demokrasi, keadilan, hak asasi manusia dan kesamarataan yang diuar-uarkan oleh Barat, ideologi ini menuntut membebaskan manusia daripada ikatan agama yang dikatakan tercemar dan terbelenggu dengan interpretasi sempit dan monopoli autoriti agama yang berat sebelah, prejudis terhadap wanita dan lambakan tradisi yang palsu dan tidak berasas. Dalam konteks agama Islam, walaupun bibit ideologi liberalisme sudah mula bertapak sejak daripada dekad 1970-an lagi, namun hanya akhir-akhir ini sahaja ia mendapat momentum dan pengaruh daripada masyarakat menerusi sejumlah pemikir fahaman ini yang tersebar di seluruh dunia termasuk Malaysia, sama ada secara individu mahupun melalui persatuan dan organisasi. Secara amnya, penganut faham liberalisme bersikap ultra-kritis terhadap hadis Nabi SAW, autoriti ulama dan tradisi keagamaan tradisional, dan sebaliknya memberikan peranan yang tidak terbatas pada akal. Justeru, kertas kerja ini bertujuan membincangkan kedudukan dan peranan hadis Nabi SAW dalam konteks terjemahan liberalisme terhadap al-Quran yang berjudul *Quran: A Reformist Translation*. Kajian kualitatif ini mengadaptasikan kaedah sejarah dan kajian teks dalam usaha untuk menilai keabsahan pendekatan dan hujah yang dikemukakan oleh para pendukung liberalisme terhadap kedudukan hadis Nabi SAW yang bukan sahaja diperkecil bahkan turut dinafikan peranan sahnya sebagai sumber kedua terpenting dalam agama Islam selepas al-Quran al-Karim.

Kata kunci: Hadis; peranan, liberalisme; terjemahan; al-Quran

PENDAHULUAN

Ideologi liberalisme adalah berasaskan kepada "kebebasan". Ia berasal daripada perkataan Latin "liberalis" yang bermaksud kebebasan dan kesamaan. Terdapat banyak pandangan yang membentuk ideologi ini, baik dari aspek politik, sosial, ekonomi dan sebagainya, namun terdapat beberapa konsep yang biasanya menjadi

[1]Penulis merupakan Profesor Madya Pengajian Islam dan Manuskrip Melayu-Islam di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM). Penulis boleh dihubungi melalui emel: mustaqim@usim.edu.my.
[2]Penulis merupakan Pensyarah di Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI). Penulis boleh dihubungi melalui emel: wahyu@fsk.upsi.edu.my.

pegangan kepada penganut fahaman ini seperti demokrasi, kebebasan bersuara, hak asasi manusia dan kebebasan beragama[3].

Dari aspek sejarah, gerakan ini bermula seiring dengan Zaman Kebangkitan Eropah yang bermula sejak daripada abad ke-14 Masihi yang menyaksikan penentangan terhadap cengkaman agama dan kuasa mutlak raja dalam kehidupan manusia. Gerakan pemisahan antara negara dan agama ini dikenali sebagai Sekularisme dan ia menjadi antara ciri utama peradaban moden Barat sehingga ke hari ini. Kuasa penentu dalam mengatur kehidupan tidak lagi dimainkan oleh agama, bahkan dikawal oleh akal dan maslahat manusia menerusi kontrak sosial, politik dan sebagainya. Perkembangan ilmu dan sains moden turut menggunakan acuan yang sama, di mana akal dan unsur-unsur empirikal (yang boleh dilihat/dengar/dirasai dan dibuktikan secara fizikal) mengatasi unsur-unsur metafizik (ghaib)[4].

Kebebasan beragama yang menjadi salah satu unsur utama liberalisme turut menyaksikan gesaan dan gerakan ke arah merealisasikan dan penerimaan masyarakat global terhadap konsep pluralisme agama. Ia bermaksud bahawa semua agama pada dasarnya adalah relatif (nisbi) sama dan kesemuanya menuju ke arah kebenaran dan Tuhan yang sama. Oleh sebab setiap agama hanya menampilkan manifestasi yang berbeza ke arah kebenaran yang sama, maka tidak wajar bagi mana-mana agama tertentu untuk mendakwa ia sahaja yang benar manakala agama lain adalah salah.

Namun, perlu difahami bahawa pluralisme agama adalah berbeza sama sekali dengan toleransi antara agama. Toleransi bermaksud bertolak ansur dalam perkara-perkara untuk maslahat manusia tanpa mengorbankan aspek akidah yang menjadi teras dan ciri utama yang membezakan antara satu agama dengan yang lain, sedangkan pluralisme menyamaratakan semua agama. Gerakan ini sudah lama bertapak dalam agama Yahudi dan Kristian akibat kerancuan dan konflik dalam sistem akidahnya dan pihak Barat berusaha keras untuk menyebarkan fahaman ini ke serata dunia, terutamanya dunia Islam, menerusi pelbagai cara daripada dahulu lagi untuk mengubah paradigma pemikiran masyarakat Islam[5].

Dalam konteks dunia Islam, bibit-bibit awal gerakan pembebasan agama Islam berlaku atas nama reformasi, islah dan tajdid semenjak awal abad ke-20 lagi. Dalam usaha mereka untuk bersaing dan mengejar kemajuan ilmu dan tamadun yang dicapai Barat, ramai dari kalangan cerdik pandai Islam yang terdedah dengan sistem pendidikan Barat mahupun terpengaruh dengannya telah berpandangan bahawa sesetengah aspek agama perlu dinilai semula kesesuaiannya supaya menepati kehendak zaman dan perkembangan teknologi semasa. Mereka yang terpengaruh dengan metode saintifik Barat ini yang juga dikenali sebagai modenis kadangkala turut mencadangkan reformasi yang menyentuh dasar-dasar agama seperti penerimaan hadis, pembaharuan Usul Fikah dan sebagainya yang boleh memberikan impak yang negatif kepada agama[6].

---

[3]Mohammad Ariffin Ismail (t.th.), *Cabaran Akidah: Pemikiran Islam Liberal*, Kuala Lumpur: Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan, hlm. 6.
[4] Syed Muhammad Naqib al-Attas (1984), *Islam and Secularism*, New Delhi: Hindustan Publication.
[5]Adian Husaini (2010), *Pluralisme Agama: Musuh Agama-Agama*, Dewan Da’wah Islamiyah Indonesia, hlm. 3-12.
[6]Muhammad Hamid al-Nasir (1996), *al-‘Asraniyyun bayn Maza‘im al-Tajdid wa Mayadin al-Taghrib*, Riyadh: Maktabah al-Kauthar, hlm. 33.

Walaupun terdapat beberapa persamaan antara pemikiran dan metode mereka dengan golongan liberalis, namun pemikiran liberal dalam agama mula mendapat momentum dan tempatnya dalam masyarakat pada penghujung abad ke-20 dan awal abad ke-21. Selain daripada usaha individu-individu tertentu yang gigih memperjuangkan ideologi liberal mereka yang mendapat sokongan di negara-negara Barat seperti Amerika Syarikat dan sebagainya, faktor kemajuan teknologi komunikasi dan maklumat seperti Internet turut memainkan peranan yang penting dalam menyampaikan mesej mereka. Hasil karya mereka yang diharamkan oleh negara Islam tertentu misalnya dapat disebarluaskan menerusi Internet secara percuma selain memungkinkan pertukaran idea yang lebih efisien secara atas talian. Pada masa yang sama, tidak dapat dinafikan fungsi yang dimainkan oleh organisasi bukan kerajaan dan yayasan pendidikan dari Barat yang membantu dalam menyebarkan fahaman liberalisme seperti yang berlaku di Indonesia.

Hasilnya, individu seperti Nasr Abu Zaid (Mesir), Asghar Ali Engineer (India), Amina Wadud (Amerika Syarikat), Irshad Manji (Kanada), Ulil Absar Abdallah (Indonesia), Kassim Ahmad (Malaysia) dan sebagainya bukan sahaja aktif menyebarkan pemikiran liberal secara individu, bahkan melalui persatuan dan organisasi yang rasmi seumpama Jaringan Islam Liberal (JIL) dan gagasan Islam Nusantara di Indonesia, Sisters in Islam (SIS) di Malaysia, Muslims for Progressive Values (MPV) di Amerika Syarikat dan seumpamanya[7]. Mereka juga cenderung untuk menggelar diri mereka sebagai Muslim yang "progresif", "egalitarian", "moderat" dan seumpamanya yang melambangkan toleransi yang tinggi antara agama dan dengan peradaban Barat dalam prinsip agama berbanding Muslim lain yang dilihat sebagai "tradisional", "ekstremis", "prejudis" dan seumpamanya.

Walaupun setiap individu mempamerkan variasi dalam pandangan dan metode, namun terdapat beberapa persamaan dalam pola pemikiran mereka yang membentuk ideologi liberalisme dalam agama, antaranya:

a) Berpegang kepada konsep pluralisme (semua agama adalah benar), sekularisme, liberalisme dan kebebasan beragama;
b) Menolak sebarang autoriti agama termasuk hadis, ijmak ulama dan sebagainya;
c) Mengagungkan akal manusia sebagai sumber dan autoriti utama pentafsiran agama;
d) Mempercayai bahawa kebenaran adalah relatif (nisbi) dan bukannya mutlak bergantung pada individu, masa dan tempat;
e) Memerangi beberapa konsep agama berkaitan wanita, harta pusaka, amalan seks dan sebagainya atas nama kesamarataan jantina dan hak asasi manusia;
f) Berusaha mentafsirkan semula agama dan menyesuaikannya mengikut ideologi dan gaya hidup masyarakat Barat.

Justeru, seperti mana yang telah dinyatakan, bahaya ideologi liberalisme terletak pada konsep kesamarataan semua agama yang amat bertentangan dengan Islam. Mereka juga menolak sebarang autoriti agama dan sebaliknya memberikan peranan akal yang tidak terbatas kepada sesiapa sahaja untuk mentafsirkan agama. Contohnya salah seorang "mujtahid" mereka pada masa kini iaitu Irshad Manji

---

[7] Lihat misalnya: Mohammad Ariffin Ismail (t.th.), *Cabaran Akidah*, hlm. 7, dan laman sesawang Muslims for Progressive Values di: http://www.mpvusa.org/ (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

berterus-terang mengaku bahawa ia adalah seorang lesbian yang soleh dan menjadi model kepada golongan tersebut untuk menzahirkan diri dalam masyarakat[8]. Mereka memfokuskan usaha meracuni dan mempengaruhi pemikiran umat Islam terutamanya golongan belia dan masyarakat awam dengan idea-idea sesat mereka untuk melakukan revolusi pemikiran di negara-negara Islam yang masih kuat berpegang dengan tradisi agama.

Namun amat menyedihkan kerana usaha dan penguatkuasaan sedia ada di negara Islam tidak mampu untuk menyekat penyebaran ideologi seumpama ini. Di Malaysia khasnya, usaha Kementerian Dalam Negeri dan pihak berkuasa agama untuk menghalang dan mengharamkan edisi bahasa Melayu buku Irshad Manji tidak berjaya kerana wakil penerbitnya berjaya mendapatkan kebenaran daripada pihak mahkamah untuk menarik balik pengharaman tersebut seterusnya membenarkannya dijual secara terbuka dalam pasaran[9].

Justeru, kertas kerja ini bertujuan membincangkan kedudukan dan peranan hadis Nabi SAW dalam konteks terjemahan liberalisme terhadap al-Quran yang berjudul *Quran: A Reformist Translation*. Kajian kualitatif ini mengadaptasikan kaedah sejarah dan kajian teks dalam usaha untuk menilai keabsahan pendekatan dan hujah yang dikemukakan oleh para pendukung liberalisme terhadap kedudukan hadis Nabi SAW yang bukan sahaja diperkecil bahkan turut dinafikan peranan sahnya sebagai sumber kedua terpenting dalam agama Islam selepas al-Quran al-Karim.

[1] Sejarah Ringkas dan Metode Terjemahan dalam *Quran: A Reformist Translation*.

Terjemahan al-Quran ini merupakan antara yang terawal dan popular yang dihasilkan berdasarkan metode Islam liberal, sekular dan modenis. Ia merupakan kolaborasi antara tiga orang individu dalam usaha untuk menghasilkan sebuah terjemahan al-Quran yang menjurus kepada fahaman liberal dan sekular. Projek terjemahan ini diterajui oleh Edip Yuksel[10] selaku penggerak utama terjemahan dan penghasilan nota

---

[8]Lihat wawancara *Malaysiakini* bersama Irshad Manji sewaktu lawatannya ke Malaysia pada tahun 2012 di alamat berikut: http://www.malaysiakini.com/news/198641 (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

[9]Lihat laporan daripada *The Malaysian Insider* di alamat berikut: http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/putrajaya-fails-again-to-ban-book-by-irshad-manji (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

[10]Edip Yuksel (1957-) dilahirkan di Turki dalam keluarga Ahli Sunnah yang berbangsa Kurdi. Bapanya Sadreddin Yuksel merupakan ulama Islam dan pensyarah di salah sebuah universiti di Turki. Sewaktu remaja, beliau merupakan seorang aktivis gerakan Islam yang lantang bersuara, ekstrem dan pernah dipenjarakan beberapa tahun kerana kelantangan pandangannya. Pada tahun 1986, beliau beralih arah dan menggelar dirinya sebagai pengikut Quraniyyun berdasarkan ajaran Rashad Khalifa. Beliau hanya menerima Quran sahaja dan menolak hadis Nabi. Akibatnya, bapanya mengisytiharkannya sebagai murtad dan beliau menerima banyak ugutan bunuh daripada umat Islam di Turki. Pada tahun 1989, beliau ditaja untuk berhijrah ke Amerika Syarikat oleh Rashad Khalifa. Beliau menetap di Tucson, Arizona, melanjutkan pengajiannya di universiti dan menjadi warganegara Amerika pada 1993. Sekarang ini beliau mengajar di beberapa buah kolej di Amerika dalam bidang falsafah, logik, undang-undang dan bahasa Turki. Beliau telah menghasilkan lebih daripada 20 buah buku berkaitan agama, politik, falsafah dan undang-undang dalam bahasa Inggeris dan Turki. Antara karyanya yang terbesar dalam bahasa Inggeris ialah terjemahan al-Quran ini. Selain itu, beliau turut aktif menulis dan menyiarkan pandangannya yang kritis terhadap Islam tradisional menerusi blog

kaki, penerangan, pengenalan dan lampiran dan dibantu oleh Layth Saleh al-Shaiban[11] dalam proses terjemahan. Maklum balas dan konsultasi bahasa pula diberikan oleh Martha Schulte-Nafeh[12] yang merupakan satu-satunya ahli perempuan dan non Muslim dalam sidang pengarang.

Pengasas utama kepada projek terjemahan ini; Edip Yuksel menyatakan bahawa terjemahan dan tafsiran al-Quran sedia ada banyak diresapi dan dipengaruhi oleh unsur-unsur jantina dan politik para ulama silam. Beliau mendakwa bahawa para ulama telah menyelewengkan ajaran al-Quran menerusi pemberian autoriti dan peranan yang besar kepada hadis, sunnah dan pandangan generasi awal Islam yang dilabelkan sebagai "suci" dalam tafsiran agama. Akibatnya, kitab tafsir dan terjemahan al-Quran sedia ada dicemari oleh unsur-unsur negatif seperti khurafat, sikap tidak bertoleransi, kejahilan dan amalan kuno. Malahan, kebanyakan terjemahan al-Quran yang ada di pasaran hanyalah merupakan hasil usaha kaum lelaki yang prejudis terhadap wanita dan mengamalkan pemikiran yang lapuk dan ketinggalan zaman.

Justeru, beliau merasakan sudah tiba masanya untuk "membersihkan" al-Quran daripada unsur-unsur tradisi dan amalan manusia yang melekat kepadanya menerusi penggunaan logik akal dan bahasa al-Quran. Pada masa yang sama, ia juga bertujuan untuk meningkatkan kefahaman dan mengurangkan konflik antara Muslim dengan non Muslim terutamanya dengan Ahli Kitab. Beliau juga percaya bahawa tafsiran al-Quran yang moden perlu mengambil kira perspektif semua disiplin ilmu dan masyarakat. Suara wanita yang kononnya ditekan oleh ulama sejak zaman berzaman turut diambil kira dalam terjemahan ayat berkaitan mereka. Ringkasnya, kesemua pandangan golongan terpelajar, orang biasa dan non Muslim diambil kira dalam menghasilkan karya ini[13].

Idea kepada pelaksanaan projek yang bermula sejak awal abad ke-21 ini hanya dapat direalisasikan dan diselesaikan lengkap 30 juzuk pada tahun 2007 yang menyaksikan penerbitan edisi pertama karya ini. Ia dicetak oleh Brainbow Press di Amerika Syarikat dalam saiz standard (520 halaman) dan saiz kecil (680 halaman). Edisi kedua buku ini pula diterbitkan pada tahun 2011 oleh pencetak yang sama.

---

dan laman sesawang. Rujuk: www.19.org (tarikh diakses: 7 Julai 2015), www.quranic.org dan sebagainya.

[11]Layth Saleh al-Shaiban merupakan seorang warga Arab Saudi. Beliau yang berpemikiran liberal dan sekular digambarkan oleh rakan seangkatannya sebagai intelektual Muslim ternama yang aktif bergiat dalam reformasi Islam moden. Sebagaimana Edip, beliau juga terpengaruh dengan idea Rashad Khalifa mengenai al-Quran. Beliau menghasilkan beberapa buah buku dan artikel dan pernah mengasaskan beberapa organisasi berorientasikan Islam liberal seperti Progressive Muslims dan Free-Minds. Beliau menetap di Riyadh, Arab Saudi dan bekerja sebagai penasihat kewangan. Lihat: Edip Yuksel (2009), *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, USA: Brainbow Press, hlm. 13.

[12] Martha Schulte-Nafeh adalah satu-satunya wanita dan individu non Muslim yang bekerjasama dalam penghasilan terjemahan ini. Beliau adalah warganegara Amerika Syarikat, memiliki PhD dengan pengkhususan dalam bidang bahasa Arab dan bekerja sebagai pensyarah di University of Michigan. Lihat: http://www.lsa.umich.edu/neareast/people/faculty/ci.schultenafehmartha_ci.detail (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

[13]Laman web Edip Yuksel. http://www.yuksel.org/e/books/rtq.htm (tarikh diakses: 4 September 2012).

Pada asalnya, para pengarang buku ini telah menandatangani kontrak persetujuan penerbitan karya ini dengan penerbit terkemuka iaitu Syarikat Palgrave/Macmillan pada tahun 2004. Namun pada tahun 2006, syarikat ini mengambil keputusan untuk membatalkan penerbitan ini lantaran tidak mahu terperangkap dalam kancah kontroversi yang mungkin timbul. Ia bertitik-tolak daripada "fatwa" seorang profesor yang tidak dinamakan yang mengutuk karya ini dan meletakkannya sebaris dengan karya Salman Rushdie yang penuh dengan kontroversi iaitu *The Satanic Verses*. Justeru, Edip dan rakan-rakannya beralih ke Syarikat Brainbow Press yang menguruskan penerbitan karya ini sehingga ke hari ini[14].

Dalam usaha untuk menyebarluaskan lagi skop pembaca dan membolehkannya menjangkau khalayak di sesetengah negara Islam yang mengamalkan dasar penapisan buku yang ketat seperti Malaysia, para pengarang buku ini bersetuju untuk menghasilkan versi elektronik buku ini dalam format "pdf" yang boleh dimuat turun dari Internet secara percuma.

Buku ini disasarkan pembacanya dari semua kalangan masyarakat sama ada Muslim mahupun non Muslim yang berminat untuk mendapatkan perspektif yang berbeza dan berlandaskan fahaman liberalisme yang selari dengan ideologi pemikiran yang terdapat di Barat pada hari ini. Penggunaan bahasa Inggeris dan Internet sebagai medium penyebarannya mungkin lebih menarik perhatian golongan muda dan belia Muslim yang terdedah kepada penggunaan teknologi ICT moden yang semakin meluas pengaruhnya. Golongan yang masih tercari-cari identiti dan jati diri ini akan lebih mudah untuk berinteraksi dan berbincang mengenai beberapa isu pokok agama secara atas talian berbanding bertanyakan para ulama Islam yang kebanyakannya masih berdakwah dengan kaedah tradisional.

Penggunaan logik akal dan terjemahan berdasarkan aspek bahasa Arab semata-mata pula selain pengabaian terhadap autoriti ulama Islam silam akan lebih menarik minat golongan profesional Muslim yang berpendidikan Barat atau moden yang mengutamakan peranan logik akal dalam memahami agama. Kebanyakan daripada mereka yang jahil dengan prinsip dan kaedah agama akan lebih mudah untuk mempersoalkan beberapa isu pokok yang mungkin dirasakan ketinggalan zaman dan tidak selari dengan kemajuan dunia pada hari ini seperti emansipasi wanita, kebebasan dan kesamarataan antara agama dan sebagainya.

Tidak dinafikan bahawa terdapat sejumlah individu yang mengaku sebagai reformis dan "mujtahid" agama yang progresif, moden dan sekular seumpama Irshad Manji, Asghar Ali Engineer dan seumpamanya yang gigih berjuang menyebarkan pandangan mereka menerusi saluran-saluran media yang ada. Namun, kesemua ini mungkin kurang memberikan impak yang besar seperti mana yang diberikan oleh terjemahan al-Quran kerana ia merupakan tafsiran kepada sumber utama Islam itu sendiri. Justeru, dengan menghasilkan sebuah karya terjemahan al-Quran yang berlandaskan ideologi mereka, maka adalah lebih mudah kepada golongan liberalis ini untuk mengukuhkan hujah mereka dan meyakinkan masyarakat bahawa apa yang mereka perjuangkan selama ini adalah benar dan tidak menyeleweng. Oleh itu, buku

[14] Lihat: Edip Yuksel, Layth Saleh al-Shaiban & Martha Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, USA: Brainbow Press, hlm. 9.

ini sering dijadikan salah satu sumber bacaan yang disarankan oleh para pendukung liberalis kepada mereka yang ingin berjinak-jinak dengan ideologi tersebut[15].

Rujukan silang yang meluas dengan Injil, karya-karya falsafah dan saintifik Barat selain pengesahan daripada tokoh ilmuwan Kristian-Yahudi (Schulte-Nafeh) pula diharapkan dapat menarik minat golongan bukan Islam terutamanya Ahlul Kitab dalam menerima seterusnya mengiktiraf al-Quran sebagai salah satu kitab suci yang diwahyukan kepada manusia. Kononnya dengan sedemikian maka pihak Non Muslim diharapkan agar mengakui bahawa Islam itu sebenarnya agama yang cintakan keamanan dan segala keganasan yang dilakukan oleh umat Islam pada hari ini sebenarnya disebabkan oleh pegangan agama mereka yang kolot, salah dan diselubungi khurafat.

Dari sini, dapat diperhatikan bagaimana para pengarang Muslim karya ini yang kononnya liberal, sekular dan kritis terhadap Islam tradisional sebenarnya amat rapuh dan lemah jiwa mereka. Mereka yang merasa rendah diri dan mengharapkan keredaan Barat telah melibatkan penyertaan sarjana non Muslim sebagai penilai yang akan mengesahkan kesahihan apa yang mereka telah laksanakan tersebut. Seolah-olahnya terjemahan ini perlu kepada restu dan keredaan golongan Kristian dan Yahudi melebihi daripada keredaan Allah SWT untuk diterima dan dipuji sebagai terjemahan yang moden, kontemporari, bertoleransi dan boleh diterima oleh masyarakat dunia sekular pada hari ini.

Oleh yang demikian, perkataan “Muslim” atau Islam dalam al-Quran menurut terjemahan ini bukanlah merujuk kepada agama tertentu yang dibawa oleh Muhammad atau pengikutnya, bahkan merujuk kepada sesiapa sahaja yang menyerahkan dirinya kepada Tuhan. Oleh itu, sesiapa sahaja yang mengakui dan menerima Tuhan sebenarnya adalah seorang Muslim. Seseorang juga tidak memerlukan ritual atau ungkapan tertentu (seperti kalimah syahadah) dan sebagainya sebagai syarat untuk menjadi seorang Muslim. Ciri-ciri seorang Muslim mengikut pandangan mereka ialah seorang yang berfikiran kritis, bebas dan sentiasa mencari kebenaran. Mereka juga menterjemahkan istilah Muslim dalam erti kata “*peacemaker*” atau pendamai dalam tiga dimensi iaitu alam semula jadi, sosial dan intelektual[16].

Selain kritikan daripada seorang profesor yang tidak dinamakan yang mengutuknya dengan keras dan menyamakan karya ini dengan karya Salman Rushdie, tidak banyak yang diketahui mengenai maklum balas para ulama Islam lain terhadap karya ini. Besar kemungkinannya, keterbatasan edaran karya ini selain medium penulisannya yang disasarkan kepada mereka yang hanya mahir berbahasa Inggeris mungkin tidak mengundang banyak kritikan daripada masyarakat di sebelah Timur Tengah dan Timur. Walau apa pun, bagi penyokong ideologi liberal dan sekular, penghasilan karya ini merupakan sesuatu yang mereka alu-alukan dan nanti-nantikan dan sebahagian daripada pandangan dan pujian mereka ini turut dimuatkan di beberapa bahagian dalam karya ini[17].

---

[15] Lihat misalnya: http://www.mpvusa.org/recommended-reads/ (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

[16] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 507-510.

[17] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 2-4, 673-677.

Menurut Edip[18], terdapat lapan ciri utama yang membezakan karya ini daripada terjemahan dan tafsiran al-Quran sedia ada iaitu:

a) Karya ini merupakan kolaborasi perspektif lelaki dan wanita yang kononnya dilakukan secara saksama (yang tidak berat sebelah) dari aspek perspektif jantina.
b) Karya ini menolak terus sebarang unsur tradisi, riwayat dan autoriti tafsiran ulama Islam dalam terjemahan al-Quran.
c) Karya ini juga menolak peranan hadis Nabi dan kitab-kitab tafsir dalam terjemahan al-Quran. Sebaliknya terjemahan dilakukan berdasarkan bahasa al-Quran sendiri serta logik akal.
d) Karya ini merupakan kolaborasi beberapa individu secara objektif dan ia turut dinilai dan disahkan oleh seorang ilmuwan yang berbeza agama (Schulte-Nafeh).
e) Kebanyakan karya tafsir dan terjemahan al-Quran dihasilkan sebelum era Internet. Sebaliknya karya ini terbuka kepada saranan, cadangan dan penambahbaikan daripada para tokoh progresif kontemporari yang bebas menerusi penggunaan Internet.
f) Karya ini dikatakan mengadaptasikan pendekatan grafik yang unik untuk memudahkan pembaca.
g) Karya ini merujuk silang, menyemak dan mengesahkan tafsiran dan terjemahan yang dilakukan dengan Injil dan karya-karya falsafah dan saintifik Barat yang terkemuka.
h) Karya ini merupakan terjemahan ke dalam bahasa Inggeris yang pertama sekali dihasilkan secara bebas (daripada sebarang tradisi Islam silam) dalam sejarah teks moden.

Sebelum memuatkan terjemahan ayat yang bermula dari surah al-Fatihah hingga al-Nas, sebuah mukadimah yang panjang lebar dimuatkan yang menegaskan metode dan keperluan terjemahan yang dilakukan. Kesemua ayat al-Quran hanya dimuatkan dalam bentuk terjemahannya sahaja iaitu tanpa disertai ayat-ayat asal dalam bahasa Arab. Terjemahan yang dilakukan adalah berdasarkan perkataan demi perkataan secara literal melainkan pada ungkapan tertentu yang kadangkala difahami secara kontekstual. Sebanyak mungkin kemungkinan makna bagi sesuatu perkataan akan dikemukakan kepada pembaca supaya dapat memahami ayat dalam konteks yang lebih luas seterusnya membuka ruang kepada mereka untuk mentakwilkan makna ayat tersebut mengikut cita rasa mereka.

Segala “kesalahan” dalam terjemahan yang dilakukan oleh ulama Islam dalam terjemahan dan tafsiran sesuatu ayat dinyatakan dan dibincangkan dalam bentuk nota hujung. Oleh sebab pengarang terjemahan ini juga datang dari pelbagai latar belakang, maka nota hujung juga berperanan sebagai ruang untuk mengharmonikan variasi dalam pemahaman ayat selain rujukan kepada petikan dalam Injil untuk kemudahan pembaca non Muslim.

Sejumlah 12 lampiran dimuatkan selepas tamat terjemahan surah al-Nas yang membincangkan pelbagai isu yang menjadi teras ideologi liberalisme dan sekularisme seperti kebenaran Kod 19, keperluan menolak hadis dan sebagainya. Pengarangnya mengakui bahawa terjemahannya ini mungkin mengandungi kesilapan dan mengajak

[18]Laman web Edip Yuksel. http://www.yuksel.org/e/books/rtq.htm (tarikh diakses: 4 September 2012).

pembacanya untuk sama-sama membetulkan kesilapan tersebut (berdasarkan ideologi mereka) menerusi Internet. Selain itu, perbandingan antara tafsiran beberapa konsep turut dilakukan dengan beberapa terjemahan terkenal dalam bahasa Inggeris oleh Abdullah Yusuf Ali, Marmaduke Pickthall dan sebagainya untuk menunjukkan perbezaan terjemahan yang dilakukan berbanding terjemahan Ahli Sunnah. Beberapa perkara pokok yang diutarakan termasuklah isu kebenaran memukul isteri yang nusyuz, hukuman memotong tangan pencuri, bentuk seksaan dalam neraka dan sebagainya.

[2] Kedudukan dan Peranan Hadis Nabi SAW dalam *Quran: A Reformist Translation*.

Seperti yang telah dinyatakan sebelum ini, salah satu ciri utama pendukung fahaman liberalisme agama ialah sikap ultra-kritis terhadap teks dan tradisi agama Islam yang diwarisi dalam usaha untuk melegitimasikan interpretasi baharu yang mereka bawa berteraskan akal dan perspektif kehidupan moden mengikut acuan Barat. Tradisi agama yang dimaksudkan di sini ialah sebarang sumber dan fahaman yang membentuk sikap dan identiti ajaran Islam dalam aspek akidah, perundangan, akhlak dan sebagainya yang merangkumi hadis Nabi SAW, pandangan para Sahabat dan ulama Islam. Kesemua tradisi ini dilihat sebagai penghalang dan saki-baki pemikiran era tradisional yang memecahbelahkan umat kepada ideologi sektarian dan menggugat mesej sebenar Islam.

Walau bagaimanapun dalam konteks hadis Nabi SAW, tiada keseragaman dalam kalangan pendukung liberalisme agama mengenai kedudukan dan peranannya dalam Islam. Perkara ini sebenarnya berlaku akibat kerelatifan (kenisbian) fahaman agama yang terhasil dalam kalangan liberalis yang bebas mentafsirkan agama mengikut akal sendiri dan dianggap sebagai sah dan tidak boleh disanggah oleh mana-mana pihak yang lain. Justeru, sesetengah daripada mereka mungkin menzahirkan penerimaan konsep hadis sebagai salah satu sumber Islam, namun pada masa yang sama bersikap kritis terhadap mana-mana hadis yang dirasakan bertentangan dengan semangat dan prinsip al-Quran yang mereka perjuangkan[19].

Dari satu sudut yang lain pula, ramai daripada kalangan mereka yang secara terang-terangan menolak hadis Nabi SAW kerana dikatakan sebagai bercanggah antara satu sama lain, bertentangan dengan al-Quran dan tidak mempunyai autoriti sebagai sumber agama lantaran ia tidak lain hanyalah satu koleksi kepalsuan dan penipuan yang disandarkan kepada Nabi beberapa abad selepas kewafatan baginda[20]. Sebaliknya, sebahagian daripada mereka lantang melaungkan pegangan kepada al-Quran dan sunnah sahaja. Namun, apakah yang dimaksudkan dengan sunnah mengikut persepsi mereka?

Secara amnya, mereka menganggap bahawa sunnah atau tradisi di zaman Nabi SAW adalah selari dengan al-Quran dan bebas daripada hadis dan kekangan teks. Akan tetapi, dengan pendokumentasian segala hal ehwal mengenai Nabi SAW secara sistematik selepas kewafatan baginda menyebabkan hadis menjadi satu-

[19]Lihat sebagai contoh: Sisters in Islam (SIS) (2014), *Q&A Booklet: Hadith on Women in Marriage*, http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1163.51 (tarikh diakses: 6 Julai 2015).

[20]Lihat kompilasi pandangan mengenai pelbagai isu berkaitan Islam oleh 35 orang pendukung liberalis agama seperti yang diterbitkan dalam: Edip Yuksel (2009), *Critical Thinkers for Islamic Reform*, hlm. 30, 40-42, 49-50, 71, 158 dan sebagainya.

satunya wasilah kepada sunnah. Senario ini yang disifatkan sebagai "proses pentradisionalan pemikiran Islam dan penghadisan sunnah" mengakibatkan hadis menjadi semakin penting dalam mentafsirkan agama hingga mengabaikan sunnah yang tidak berasaskan teks iaitu akal, pandangan dan tradisi yang baik, adil dan soleh pada pandangan masyarakat. Implikasi daripada dominasi ahli hadis dalam aliran agama ialah penggantian konsep sunnah dengan hadis, penyelewengan konsep sunnah yang asal hingga menyebabkan kesemua sunnah perlu diamalkan termasuk yang tidak penting seperti memanjangkan janggut, merejam penzina dan sebagainya[21].

Di sini dapat difahami bahawa konsep sunnah yang diuar-uarkan oleh pendukung liberalis tidak lain hanyalah akal dan tradisi serta persepsi masyarakat setempat semata-mata yang tidak semestinya berlandaskan teks agama. Usaha mereka untuk mewujudkan persepsi sunnah dalam erti kata sedemikian pada zaman Nabi SAW bertujuan memberikan legitimasi kepada fahaman mereka pada situasi kehidupan hari ini yang menuntut supaya agama bertoleransi dengan ideologi Barat yang berteraskan akal dan tuntutan masyarakat moden sebagai "sunnah" pada hari ini.

Justeru, mana-mana pandangan yang berteraskan kepada teks atau hadis dilihat sebagai salah satu usaha reduksi (*reductionism*) yang bertentangan dengan roh, semangat dan prinsip al-Quran. Apa yang penting ialah mengambil kira prinsip, roh dan tujuan (*maqasid*) etika-moral dan bukannya maksud zahir teks tersebut. Tujuan atau *"maqasid"* tersebut berlegar sekitar isu keadilan, kesetaraan, kesamarataan jantina, pluralisme agama, kemaslahatan, hikmat, rahmat, hak asasi manusia dan sebagainya. Justeru, apa yang dilakukan oleh ulama tradisional selama ini telah merendahkan prinsip wahyu ke tahap teks (skripturalisme) iaitu pemahaman secara harfiah dan mengehadkan fungsi al-Quran sebagai buku perundangan, hukum dan ritual sahaja. Malah, sesetengah daripada mereka pergi lebih jauh lagi dengan mengagungkan *"maqasid"* tersebut yang berteraskan acuan Barat melebihi al-Quran dan hadis sendiri. Mana-mana teks yang tidak selari dengannya akan ditakwilkan secara bebas atau dibatalkan untuk memenuhi tuntutan kemodenan. Contoh dalam hal ini boleh dilihat menerusi penolakan hukuman bunuh bagi orang yang murtad yang sabit dengan hadis Nabi SAW dengan alasan ianya bertentangan dengan hak asasi manusia yang difahami mengikut acuan Barat pada hari ini selain dikatakan sebagai bertentangan dengan "semangat" al-Quran dan sunnah[22].

Dalam konteks inilah para liberalis mencanangkan reformasi secara keseluruhan dan sistematik terhadap tradisi agama di zaman pramoden (termasuk hadis Nabi SAW) untuk menyediakan satu kerangka pemikiran yang menyeluruh, berteraskan metodologi dan mesra logik akal. Justeru, tradisi tersebut haruslah dinilai semula secara kritis terutamanya dalam konteks persoalan keasliannya dan turas agama bukan menerusi pegangan kepada makna secara harfiah yang bersangkut dengan masa yang lampau, tetapi menerusi pemahaman yang kreatif, kritis dan mengambil kira aspek sejarah untuk mengangkatnya ke satu proses dan tahap pemikiran yang baharu yang mengasimilasikan perspektif kehidupan pada masa ini dan akan datang. Mereka percaya bahawa dengan cara sedemikianlah boleh

---

[21]Adis Duderija (2011), "Neo-Traditional Salafi Quran-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications", *Religion Compass*, bil. 5, no. 7, hlm. 314-325.

[22]Adis Duderija (2013), "Critical Progressive Muslim Thought: Reflections on Its Political Ramifications", *The Review of Faith and International Affairs*, bil. 11, no. 3, hlm. 69-79; dan Edward Maofur & Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff (2014), "Pengaruh Liberalisme terhadap Kajian al-Quran di Indonesia", *Jurnal Usuluddin*, bil. 40, Julai-Disember, hlm. 1-25.

mengelakkan Islam daripada masalah-masalah seperti keabsahan fahaman agama, perkauman, pemisahan sektarian, prejudis jantina, keganasan, ekstremisme dan sebagainya[23].

Dalam semangat dan kesedaran inilah karya *Quran: A Reformist Translation* dihasilkan. Dalam usaha untuk mereformasi pemahaman dan tafsiran mengenai agama Islam berdasarkan terjemahan al-Quran, beberapa aspek dan metodologi pendalilan agama secara tradisional, khasnya hadis Nabi SAW, telah dirombak dan diteliti semula peranan dan kesesuaiannya dalam skema pendalilan agama. Mengikut para pengarang karya ini, hadis tidak berperanan langsung dalam skema baharu pemahaman agama yang cuba dibawa. Ini kerana, mereka beranggapan bahawa hadis atau sunnah tidak lain sekadar laporan khabar-khabar angin (*hearsay*) yang dikumpulkan beberapa abad selepas kewafatan Nabi SAW yang dibangunkan oleh pandangan kaku para ulama yang prejudis dan berorientasikan motif politik. Dalam erti kata lain, ia merupakan koleksi norma budaya dan amalan kabilah Arab kuno yang dikaitkan dengan Nabi Muhammad dan sahabat-sahabat baginda yang kemudiannya dijadikan sumber kedua terpenting selepas al-Quran[24].

Norma-norma kabilah ini yang bertanggungjawab mengelirukan dan menyelewengkan mesej sebenar al-Quran. Bahkan, mereka merujuk kepada beberapa potong ayat al-Quran yang diterjemahkan sebagai membenarkan dakwaan mereka ini, antaranya: ayat 114 surah al-An‘am, ayat 3 surah al-A‘raf, ayat 31 surah al-Taubah, ayat 110 surah al-Kahf, ayat 21 surah al-Shura dan ayat 5 surah al-Bayyinah. Daripada ayat-ayat tersebut, mereka mengatakan bahawa al-Quran jelas menunjukkan bahawa kebenaran hanya datang daripada Tuhan (*God*) sahaja yang merupakan satu-satunya sumber yang sah untuk menerangkan Islam. Oleh yang demikian, mana-mana individu termasuk para nabi dan rasul tiada nilai kebenaran (*truth-value*) hanya kerana mereka bercakap atau memberikan sesuatu pandangan. Para nabi, rasul dan ulama adalah manusia biasa seperti kita dan kenyataan atau pemahaman mereka terhadap kalam Tuhan tidak memberikan mereka autoriti dalam menerangkan Islam yang merupakan sistem kepercayaan yang direka khusus oleh Tuhan[25].

Justeru, sesiapa sahaja bebas untuk memahami dan mengamalkan apa yang benar baginya. Dalam mencari "kebenaran" tersebut juga, rujukan kepada karya-karya yang pelbagai (termasuk karya hadis) boleh dimanfaatkan. Namun, mereka menegaskan bahawa berpegang pada karya hadis, sirah dan *asbab al-nuzul* untuk memahami al-Quran akan memberikan persepsi yang salah. Bahkan dinyatakan secara terang-terangan dalam karya ini bahawa tiada rujukan langsung dilakukan kepada karya-karya tersebut. Sebabnya ialah status karya-karya tersebut yang dijunjung dan dijadikan sekutu kepada al-Quran. Nilai hadis juga sebenarnya bergantung pada perawi dan pengumpul hadis yang didewakan berbanding kandungannya. Oleh itu, dengan membuang tradisi-tradisi tersebut akan menyerlahkan mesej al-Quran sebenar yang mendukung kebebasan beragama, kesamarataan jantina, pemikiran kritis, penolakan autoriti yang palsu, pelaksanaan keadilan untuk semua dan sebagainya[26].

Mesej penolakan dan kritikan yang melampau terhadap hadis diulang-ulang di kebanyakan tempat dalam karya terjemahan al-Quran ini. Mesej yang telah pun

[23] Adis Duderija (2013), "Critical Progressive Muslim Thought", hlm. 73-74.
[24] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 11-12.
[25] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 13.
[26] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 12-17.

dibincangkan kemudiannya diulang semula di bawah tajuk-tajuk seperti *"Do we need Muhammad to understand the Quran?"* dan *"Why trash all the hadiths as secondary authority besides the Quran?"*. Bagi mereka jawapannya sudah tentu tidak perlu kepada hadis kerana peranan akal dan bahasa Arab sudah cukup untuk memahaminya. Tidak cukup dengan itu, Nabi SAW juga direndahkan martabatnya dan dinyatakan sebagai tidak maksum. Ironinya, mereka beranggapan bahawa tujuan utama mereka menolak hadis sebagai menghormati baginda SAW! Ini kerana, mereka menganggap hadis sebagai penipuan yang bersumberkan agama Yahudi dan Kristian yang dilakukan atas beberapa sebab seperti: menyokong ajaran tertentu, mengagungkan kabilah tertentu (sebagai contoh Quraisy), menjustifikasikan penderaan seksual, keganasan dan kezaliman, menambah ritual (seperti solat sunat), membenarkan khurafat dan tahayul (seperti menyembah *hajar al-aswad*), mengharamkan sesuatu, mendewakan Muhammad dan mukjizatnya, menyeronokkan pengikut dengan cerita (seperti kisah Mikraj), mempertahankan pemalsuan hadis, mengiklankan buah-buahan tertentu (seperti kurma *'ajwah*) dan menerangkan makna al-Quran[27].

Daripada pernyataan di atas, jelas menunjukkan sikap ekstrem para pengarang karya *Quran: A Reformist Translation* dalam segala aspek berkaitan hadis dan sunnah Nabi SAW sehinggakan mereka bukan sahaja menafikan peranannya dalam pentafsiran al-Quran bahkan menolaknya secara total sebagai dalil dan sumber agama. Dalam meneliti hujah dan metodologi mereka seperti yang telah dibincangkan, ternyata bahawa penolakan dan kecaman yang dikemukakan adalah bersifat prejudis, berniat jahat dan dibuat berdasarkan hawa nafsu semata-mata. Hujah utama hadis ditolak adalah kerana ia tidak selari dengan selera akal mereka yang mendewa-dewakan ideologi dan kemodenan tamadun Barat. Sekiranya mereka mengakui akan status dan autoriti hadis, nescaya mereka akan terikat dengan norma-norma yang terkandung dalamnya dan amat sukar bagi mereka untuk membuat sebarang takwilan secara bebas. Namun dengan menafikannya secara keseluruhan, kerja mereka untuk merombak semula pemahaman teks al-Quran menjadi lebih mudah dan terbentang luas tanpa sebarang kekangan.

Permusuhan mereka terhadap hadis tidak terhad kepada para perawi hadis yang disifatkan sebagai "penjual penipuan", bahkan turut merangkumi pengumpul hadis yang difitnah dan dituduh dengan pernyataan yang menghina seperti kenyataan bahawa Bukhari meriwayatkan hadis daripada pemabuk dan gabenor Bani Umaiyyah yang zalim dan sebagainya. Kesemua penolakan dan kritikan dilakukan secara sewenang-wenangnya dan tidak berlandaskan metodologi ilmiah yang kukuh. Mereka juga menolak peranan ilmu *mustalah al-hadith* dan menyatakan bahawa mengkaji status sesebuah hadis satu persatu seperti yang dilakukan oleh para ulama hadis sebagai membuang masa kerana bagi mereka al-Quran itu sudah cukup sebagai sumber agama[28].

Justeru, dalam menghadapi dan menangani tohmahan dan kerancuan ideologi serta metodologi yang dicanangkan dalam karya *Quran: A Reformist Translation* ini, pendekatan yang bersifat setara iaitu yang berasaskan kepada logik akal dan berlandaskan kepada prinsip bahasa Arab dan metodologi keilmuan Islam secara

---

[27] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 36-37, 565, 597, 600, 628-632, 630.
[28] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 600-629.

selektif dan ringkas adalah lebih bersesuaian dalam konteks makalah ini berbanding menjawab setiap persoalan dan tohmahan yang dibangkitkan, antaranya seperti berikut:

Pendalilan para pengarang dengan beberapa potong ayat al-Quran yang menerangkan kebenaran adalah hanya daripada Allah SWT tidak sama sekali menafikan tugas dan peranan rasul untuk menyampaikan dan menerangkannya kepada manusia. Justeru, ayat-ayat tersebut telah disalah fahami di luar daripada konteks yang sepatutnya dan diselewengkan untuk menolak hadis dan sunnah Nabi SAW secara keseluruhannya. Sebaliknya, ayat al-Quran yang khusus menegaskan fungsi Nabi untuk menerangkan apa yang tidak jelas dalam al-Quran pula ditakwilkan secara bebas untuk menafikan peranan baginda. Perhatikan bagaimana perkataan "*litubayyina*" (ayat 44 surah al-Nahl)[29] yang bermaksud "menerangkan" dan "menjelaskan" sesuatu dalam konteks wahyu, ajaran dan sebagainya seperti yang terkandung dalam ayat ini[30] telah dinafikan maknanya sama sekali dan diubah menjadi "*to proclaim*" yang bermaksud "mengumumkan" atau "mengisytiharkan" sahaja[31]. Justeru, tugas Nabi adalah mengumumkan wahyu Ilahi yang diterima tanpa sebarang penjelasan dan penerangan darinya. Perhatikan bagaimana para pengarang mengubahsuai dan memilih apa sahaja makna yang diinginkan untuk menegakkan ideologinya walaupun tidak disokong oleh makna dari aspek bahasa Arab. Dari sini jelaslah bahawa hawa nafsu dan akal yang terpesong menjadi teras kepada "reformasi" pemikiran agama yang ingin dibawa dan sebarang bukti yang bertentangan walaupun sejelas matahari akan ditolak, diubah dan ditakwilkan untuk memenuhi hasrat tersebut.

Dari aspek yang lain, secara logiknya, penolakan para pengarang terhadap autoriti hadis dan sunnah Nabi SAW yang turut merangkumi para Sahabat dan generasi awal Islam sebagai melakukan pemalsuan dan penipuan sepatutnya menyebabkan mereka turut menolak al-Quran yang sampai kepada kita pada hari ini juga. Ini kerana, tiada jaminan bahawa generasi awal Islam tersebut yang dituduh sebagai penipu untuk tidak memalsukan al-Quran. Bahkan proses pengumpulan, penulisan dan penyeragaman al-Quran dilaksanakan oleh golongan tersebut yang bukan sahaja menghafalnya dengan baik, malah meriwayatkannya dan menyampaikannya dalam bentuk lisan dan tulisan kepada umat yang terkemudian. Tidak cukup dengan itu, isu berkaitan tulisan (*rasm*) ayat-ayat al-Quran dan penandaannya (*dabt*) yang merangkumi penandaan huruf, baris sehinggalah kepada tanda berhenti, pembahagian kepada juzuk, susunan surah dan sebagainya juga termaktub dalam hadis dan sunnah serta dilaksanakan oleh para ulama Islam yang sama yang dituduh sebagai penipu, prejudis dan sebagainya dari zaman ke zaman sehingga ke hari ini.

Peliknya para pengarang karya terjemahan ini hanya menelan dan menerima sahaja sepenuhnya perkara ini dan akur dengan autoriti para ulama tersebut. Hujah bahawa al-Quran terpelihara dengan sendirinya dan meneruskan penyingkapan rahsia Kod 19 yang dibawa oleh Rashad Khalifa merupakan alasan yang lemah lagi tidak

---

[29] Terjemahannya seperti berikut: "…dan Kami turunkan kepada mu al-Quran agar kamu menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka, dan supaya mereka memikirkannya".
[30] Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah (2004), *al-Mu'jam al-Wasit*, Kaherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah, hlm. 80.
[31] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 36-37.

bersandarkan kepada bukti ilmiah yang kukuh. Sebaliknya ia tidak lain sekadar berpegang kepada ajaran yang telah dihukumkan sebagai sesat oleh masyarakat Islam[32]. Oleh itu, keimanan mereka kepada al-Quran yang wujud pada hari ini sebenarnya mewajibkan mereka juga untuk mempercayai hadis dan sunnah Nabi. Namun, logik mereka yang pincang dan prejudis telah menyebabkan mereka berterusan mengingkarinya dengan pelbagai alasan yang diada-adakan.

Sehubungan itu, penolakan mereka secara total terhadap hadis dan sunnah adalah tidak berlandaskan kepada metodologi ilmiah yang mapan. Satu-satunya hujah yang diberikan adalah daripada perspektif akal yang berat sebelah dan memihak kepada Barat. Sekali lagi prejudis para pengarang ini terserlah apabila dengan lantang menyuarakan penolakan terhadap kesemua jenis sumber agama yang bersumberkan manusia namun menerima sepenuhnya dan berpegang teguh dengan ideologi-ideologi buatan manusia seperti sekularisme, pluralisme agama dan liberalisme seolah-olah ia adalah wahyu dan kebenaran yang mutlak daripada Tuhan hanya untuk mendapat pengiktirafan Barat dan memenuhi kehendak hawa nafsu sendiri.

Sebagai contoh, mukjizat Nabi SAW yang membelah bulan seperti yang termaktub dalam ayat pertama surah al-Qamar telah diingkari oleh para pengarang terjemahan ini dan ditolak kerana dikatakan tidak masuk akal dan bersumberkan hadis yang palsu. Sebaliknya, mereka berkeyakinan bahawa ia merujuk kepada peristiwa pendaratan manusia di bulan pada tahun 1969 yang membawa pulang sampel batunya ke bumi. Tarikh ini berkebetulan pula dengan permulaan kajian Rashad Khalifa mengenai al-Quran yang membawa kepada penemuan Kod 19 pada tahun 1974 yang dianggap sebagai mukjizat! Lihatlah bagaimana sebaik-baik manusia yang dijadikan Allah SWT dinafikan mukjizat yang dianugerahkan kepadanya dan sebaliknya melabelkan usaha sesat Rashad Khalifa sebagai menzahirkan "mukjizat sistem matematik dalam al-Quran"[33]. Perkara ini tidak lain hanyalah untuk menyokong dan membenarkan ideologi dan fahaman peribadi mereka sendiri sehingga mentakwilkan ayat al-Quran sesuka hati.

Salah satu metodologi mereka yang dapat dikesan walaupun tidak dinyatakan ialah mereka akan cuba mendapatkan maklumat mengenai sesuatu isu daripada sumber-sumber Islam. Kemudian mereka akan "menganalisisnya" dan memberikan pandangan yang bertentangan sebagai alternatif hanya untuk menunjukkan "pembaharuan" yang dibuat yang selalunya tidak disertai bukti yang kukuh. Sebagai contoh, dalam kes pengharaman pemakaian emas dan sutera kepada lelaki yang sabit dalam hadis yang sahih[34], mereka dengan mudahnya mengatakan ia tidak haram kepada sesiapapun untuk memakainya. Sebaliknya mengharamkan nikmat Tuhan menggunakan nama-Nya adalah sebenarnya sebesar-besar dosa[35].

Demikian juga, mereka menolak dakwaan yang terkandung dalam hadis bahawa Nabi SAW wafat dalam keadaan tidak berharta dan baju besi baginda

---

[32] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 630. Ajaran Rashad Khalifa telah diharamkan di Malaysia sejak tahun 1985 lagi. Lihat: http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/buku-karangan-dr-rashad-khalifah (tarikh diakses: 9 Julai 2015).

[33] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 436, 598.

[34] Lihat: Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1995), *Silsilah al-Ahadith al-Sahihah wa shay' min Fiqhiha wa Fawa'idiha*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, jil. 4, hlm. 480-481.

[35] Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 593.

digadaikan untuk 20 gantang makanan sebagai tidak benar[36]. Sebaliknya, berbekalkan pemahaman cetek terhadap ayat 8 surah al-Duha yang berstatus *Makkiyyah* yang dianggap sebagai bertentangan dan menolak hadis tersebut, mereka lebih senang mengatakan "walaupun dahulunya anak yatim dan miskin, namun dengan rahmat Tuhan, Muhammad menjadi pedagang antarabangsa yang berjaya dan kaya"[37]. Oleh itu, mana mungkin baginda wafat dalam keadaan tidak berharta seperti yang digambarkan oleh hadis tersebut.

Dari aspek yang lain pula, metodologi yang dicanangkan oleh para pengarang ini jelas memperjuangkan kenisbian (kerelatifan) ilmu yang mana sesuatu kebenaran itu tidak mutlak, tidak tetap dan berubah-ubah mengikut kefahaman setiap individu mengikut zaman dan persekitaran. Bahkan dua pandangan yang bertentangan juga boleh wujud pada satu-satu masa. Inilah inti pati mazhab falsafah sesat Sophisme (*Sufasta'iyyun*) yang berakar umbi di Yunani kuno suatu masa dahulu. Sebaliknya, prinsip ilmu dan agama adalah jelas dalam Islam yang berpaksikan tauhid dan prinsip-prinsip yang tetap dan tidak berubah. Sebaliknya, perubahan adalah dalam perkara-perkara cabang yang tidak menggugat prinsip asas yang bertunjangkan pendalilan agama yang sah dan berautoriti.

Impak daripada penolakan hadis dan sunnah terzahir dengan jelas dalam konteks takwilan yang dibuat oleh para pengarang terjemahan ini yang sewenang-wenangnya mengubah konsep dan tatacara pelaksanaan solat daripada ibadat yang sudah sabit pelaksanaannya sejak daripada zaman Nabi SAW sehingga ke hari ini menjadi suatu ibadat baharu yang janggal dan sesat. Sebenarnya perbincangan ini bertujuan membuktikan bahawa mereka juga mampu untuk solat tanpa panduan daripada hadis. Antara sifat dan inti pati solat mengikut mereka adalah seperti berikut: ia bertujuan untuk mengingati Tuhan, perlu dilakukan secara berdiri, ada rukuk dan sujud, perlu mengambil wuduk, boleh memakai apa sahaja pakaian, namun kalau bersendirian boleh bersolat secara bertelanjang, menghadap Kaabah, tidak ditetapkan bilangan rakaat bagi setiap solat, setiap orang bebas menentukannya sendiri dan dibenarkan bagi wanita yang haid untuk turut bersolat. Mengenai waktu dan bilangan solat pula, dinyatakan bahawa seseorang itu perlu bersolat sebanyak tiga kali sehari iaitu di waktu pagi, tengah hari dan malam sahaja. Petikan daripada Injil diberikan secara panjang lebar untuk memberikan justifikasi akan kebenaran keperluan bilangan solat tersebut[38].

Daripada contoh ini jelas membuktikan bagaimana para pengarang terjemahan ini "menjual" dan mengubah sesuka hati akan syariat Allah sehinggakan sanggup menerima Injil yang tidak dapat dipastikan lagi kebenaran kandungannya jika dibandingkan dengan hadis Nabi SAW yang sabit dengan kaedah ilmu *mustalah al-hadith* yang mapan dan teratur. Ironinya juga, disebabkan oleh kenisbian ilmu yang terhasil menerusi kaedah yang mereka canangkan ini, para pengarang ini turut mengakui bahawa sebenarnya terpulang kepada sesiapa sahaja untuk solat sama ada tiga atau lima kali sehari berdasarkan keperluan dan kesesuaian masing-masing.

RUMUSAN DAN CADANGAN

---

[36]Muhammad Nasir al-Din al-Albani (2000), *Sahih Sunan al-Tirmidhi*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, jil. 2, hlm. 9.
[37]Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 598.
[38]Yuksel, Layth Saleh & Schulte-Nafeh (2011), *Quran: A Reformist Translation*, hlm. 654-658.

Ringkasnya, dapat disimpulkan bahawa gerakan liberalisme agama bertujuan merombak dan merekonstruksi semula sistem dan pemikiran agama supaya selari dengan kehendak dan aliran ideologi semasa di Barat. Dalam usaha untuk mencari legitimasi dan justifikasi terhadap ideologi mereka, pentafsiran semula makna al-Quran dilihat sebagai salah satu usaha yang penting lantaran statusnya sebagai sumber terpenting dalam Islam. Pada masa yang sama, penolakan terhadap autoriti dan sumber-sumber agama lain, khasnya yang bersumberkan Nabi SAW dalam bentuk hadis dan sunnah lantang disuarakan. Ini kerana, perincian syariat agama yang terkandung dalam hadis tidak memberikan mereka ruang yang luas untuk melakukan reformasi mengikut kehendak hati mereka. Oleh itu, dengan menolak dan mengesampingkannya sebagai sumber yang bermasalah, bercanggah, palsu dan sebagainya telah memudahkan tugas mereka untuk mentafsirkan semula agama mengikut acuan logik akal yang tidak terbatas.

Perkara-perkara inilah yang cuba diketengahkan dalam karya *Quran: A Reformist Translation* yang dibincangkan di sini. Para pengarangnya telah cuba bersungguh-sungguh untuk menampilkan "reformasi" yang menjadi agenda perjuangan mereka menerusi penolakan secara mutlak terhadap hadis dan sunnah. Walau bagaimanapun, seperti mana yang telah dibuktikan, metodologi dan objektiviti usaha mereka ini boleh dipertikaikan dan telah jelas kepincangan dan kecelaruannya bukan sahaja dari aspek kajian ilmiah, bahkan juga menerusi logik akal yang menjadi teras pemikiran mereka. Kenisbian ilmu yang terhasil juga akan membawa kepada kerancuan pemikiran yang dahsyat yang akhirnya akan meruntuhkan struktur dan roh Islam itu sendiri dan menjadikannya sama seperti ideologi dan agama lain yang ada di dunia ini.

Walaupun tohmahan dan kekeliruan yang terkandung dalam karya ini mungkin tidak akan memberikan kesan yang ketara kepada para ulama dan ilmuwan, namun kelompok masyarakat awam terutamanya remaja, belia dan golongan profesional yang cetek ilmu agama berpotensi untuk terjebak dalam perangkap logik akal yang dicanangkan secara berleluasa ini. Menyedari akan keadaan ini dan juga penyebaran ideologi liberalisme agama yang semakin rancak dewasa ini di tanah air tercinta, maka disarankan agar pihak-pihak yang bertanggungjawab bersama-sama menggembleng tenaga, usaha dan pemikiran dalam menangani masalah ini. Dalam hal ini, tidak dinafikan bahawa penguatkuasaan undang-undang merupakan salah satu medium yang efektif, namun pendekatan secara ilmiah menerusi pendidikan, diskusi, pembedahan buku, perbincangan, wacana dan sebagainya adalah lebih efektif dan memberikan impak yang besar.

Islam bukanlah agama yang ketandusan logik dan kaedah ilmiah yang mapan sebagaimana yang cuba ditonjolkan oleh para liberalis, sebaliknya agama inilah satu-satunya yang selari dengan fitrah manusia dan memberikan akal tempatnya yang wajar. Justeru, pihak institusi pendidikan yang menawarkan pengajian Islam perlulah merombak semula kurikulum dan sukatan pengajian hadis yang ditawarkan supaya dapat merangkumi perbincangan tentang pelbagai permasalahan semasa yang berkaitan dengan ideologi dan pemikiran seperti liberalisme agama dan anti hadis supaya dapat mempersiapkan generasi muda yang berilmu dan berkeyakinan dalam menangkis mana-mana kerancuan dan kekeliruan yang disebarkan atas nama reformasi agama, pemodenan dan sebagainya.

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (1995), *Silsilah al-Ahadith al-Sahihah wa shay' min Fiqhiha wa Fawa'idiha*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.
2. al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (2000), *Sahih Sunan al-Tirmidhi*, Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.
3. al-Attas, Syed Muhammad Naqib (1984), *Islam and Secularism*, New Delhi: Hindustan Publication.
4. al-Nasir, Muhammad Hamid (1996), *al-'Asraniyyun bayn Maza'im al-Tajdid wa Mayadin al-Taghrib*, Riyadh: Maktabah al-Kauthar.
5. Duderija, Adis (2011), "Neo-Traditional Salafi Quran-Sunna Hermeneutics and Its Interpretational Implications", *Religion Compass*, bil. 5, no. 7, hlm. 314-325.
6. Duderija, Adis (2013), "Critical Progressive Muslim Thought: Reflections on Its Political Ramifications", *The Review of Faith and International Affairs*, bil. 11, no. 3, hlm. 69-79.
7. http://www.e-fatwa.gov.my/fatwa-kebangsaan/buku-karangan-dr-rashad-khalifah (tarikh diakses: 9 Julai 2015).
8. http://www.lsa.umich.edu/neareast/people/faculty/ci.schultenafehmartha_ci.detail (tarikh diakses: 7 Julai 2015).
9. http://www.malaysiakini.com/news/198641 (tarikh diakses: 7 Julai 2015).
10. http://www.themalaysianinsider.com/malaysia/article/putrajaya-fails-again-to-ban-book-by-irshad-manji (tarikh diakses: 7 Julai 2015).
11. http://www.yuksel.org/e/books/rtq.htm (tarikh diakses: 4 September 2012).
12. http://www.yuksel.org/e/books/rtq.htm (tarikh diakses: 4 September 2012).
13. Husaini, Adian (2010), *Pluralisme Agama: Musuh Agama-Agama*, Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia.
14. Maofur, Edward & Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff (2014), "Pengaruh Liberalisme terhadap Kajian al-Quran di Indonesia", *Jurnal Usuluddin*, bil. 40, Julai-Disember, hlm. 1-25.
15. Mohammad Ariffin Ismail (t.th.), *Cabaran Akidah: Pemikiran Islam Liberal*, Kuala Lumpur: Pejabat Mufti Wilayah Persekutuan.
16. Mujamma' al-Lughah al-'Arabiyyah (2004), *al-Mu'jam al-Wasit*, Kaherah: Maktabah al-Shuruq al-Dawliyyah.
17. Muslims for Progressive Values, http://www.mpvusa.org/ (tarikh diakses: 7 Julai 2015).
18. Sisters in Islam (SIS) (2014), *Q&A Booklet: Hadith on Women in Marriage*, http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.1163.51 (tarikh diakses: 6 Julai 2015).
19. www.19.org (tarikh diakses: 7 Julai 2015).

20. Yuksel, Edip (2009), *Critical Thinkers for Islamic Reform: A Collection of Articles from Contemporary Thinkers on Islam*, USA: Brainbow Press.
21. Yuksel, Edip, al-Shaiban, Layth Saleh & Schulte-Nafeh, Martha (2011), *Quran: A Reformist Translation*, USA: Brainbow Press.

KAEDAH BERINTERAKSI DENGAN HADITH YANG TIDAK AUTENTIK: TINJAUAN MELALUI KITAB *MAJMU' SHARIF*

Lilly Suzana Shamsu[1]

Abstrak: Sekalipun pengajian hadith dan segala bidang disiplin ilmu yang berkaitan dengannya seperti ilmu *Jarh wa Ta'dil, 'Ilal al-Hadith, Rijal al-Hadith, Nasikh al-Hadith wa Mansukhih, Asbab Wurud al-Hadith* dan selainnya sudah muncul seiring perutusan risalah Baginda *sallallahu 'alaihi wasallam*, namun sehingga kini pengajian mengenainya masih kurang masyhur khususnya dalam kalangan masyarakat Melayu. Sepatutnya dalam era ledakan maklumat di zaman globalisasi ini tahap pengetahuan mengenai *ulum al-hadith* semakin popular sejajar dengan pantasnya keinginan masyarakat dalam mengetahui riwayat hadith dan tingginya keterujaan mereka dalam menyebarkannya. Ketidakseimbangan ini sangat nyata iaitu antara rangsangan hati serta keinginan yang sangat kuat untuk mengamalkan sunnah baginda *sallallahu 'alaihi wasallam;* dengan pengetahuan yang sangat cetek dalam bidang disiplin ilmu hadith. Ketangkasan mendapatkan riwayat hadith melalui alam siber menambah buruk lagi keadaan kerana jurang yang tidak seimbang tadi semakin luas dan dalam. Serentak itu dalam masa yang sama penyebaran riwayat yang tidak diketahui keabsahannya semakin rancak mengambil tempat dan dipegang sebagai amalan beribadat. Sudah menjadi suatu yang tabii pula dalam masyarakat untuk menyukai sesuatu yang dianggap aneh dan ganjil serta mempunyai ganjaran yang berlipat ganda bagi setiap amalan yang dilakukan. Sesungguhnya, keadaan yang tidak seimbang dan wujudnya lompang ini sebenarnya bermula apabila ilmu berkaitan pengajian hadith seperti di atas diabaikan ramai pihak kerana kesulitan untuk mereka mendalaminya lantas ia ditinggalkan untuk para pakar mengutip dan menyimpannya. Lantaran itu, demi menghindari lompang semakin membesar dan bertambah luas, kertas ini diharapkan akan dapat menutup sedikit ruang kekosongan dengan cuba mengumpulkan kaedah atau kriteria yang digariskan para ulama hadith dalam mengenali dan seterusnya menilai kesahihan sebuah hadith. Dalam rangka memudahkan kajian, kertas ini mengambil kitab *Majmu' Sharif* sebagai contoh dalam menyerapkan studi riwayat hadith mengikut disiplin pengajian hadith selayaknya. Ini juga sekaligus menyatakan populariti sebuah riwayat bukan tiket untuk menakluki kewajaran minda dan pertimbangan emosi. Kertas ini akan mengambil pendekatan studi tekstual terhadap sumber asal dalam berbagai rujukan ilmu hadith dalam rangka mengumpulkannya dan menyajikannya dalam bentuk yang mudah difahami lagi tuntas bagi masyarakat umum berinteraksi dengan sumber perundangan Islam kedua.

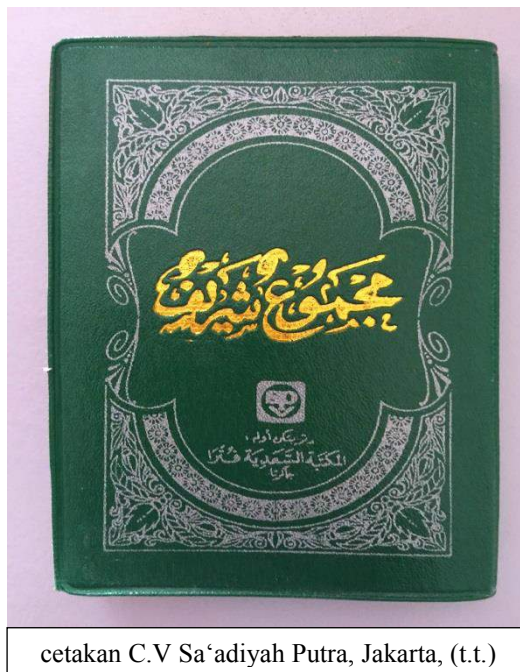
Kata Kunci: Hadith, Kaedah Berinteraksi, Ulum Hadith, Kesahihan Hadith, Kitab *Majmu' Sharif*.

Mukadimah

Kitab *Majmu' Sharif* (مجموع شريف) merupakan sebuah kitab agama yang sangat masyhur dalam kalangan masyarakat Melayu lebih-lebih lagi bagi warga emas. Sekalipun kitab ini tidak diketahui pengarangnya atau penyusunnya namun

[1] PhD, Pengarah Pusat Perhubungan Awam dan Antarabangsa dan Pensyarah Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam.

memilikinya bagi setengah pihak seolah suatu kemestian. Segelintir warga muslim di sini pula bukan setakat mengamalkan membacanya bahkan suka membawanya ke mana-mana sesuai dengan saiznya yang biasanya dicetak kecil dan *pocket size*. Populariti kitab ini tambah menonjol dengan bantuan sebilangan ustaz dan penceramah yang menjadikannya sumber rujukan ketika memberi tazkirah agama. Kitab ini menjadi pilihan dan popular disebabkan ia mengemukakan fadilat-fadilat hebat khususnya riwayat-riwayat tentang kelebihan suatu amalan yang diselang seli antara surah-surah al-Quran atau di antara barisan-barisan doa yang dimuatkan. Riwayat-riwayat yang dinukil ini pula tidak mempunyai sumber bahkan nukilan *matan* hadith semata. Begitu juga doa-doa yang disediakan dalam kitab ini setengahnya tampak janggal dan kedengaran jauh daripada doa-doa yang warid pimpinan baginda *sallallahu ‘alaihi wasallam* dan para sahabat *radiallahu ‘anhum*.

Kitab ini telah dicetak berulang kali dan diterbitkan oleh pelbagai pihak sama ada dari negara Malaysia atau Indonesia. Justeru, sebahagian terbitan mempunyai judul lain namun isinya tidak banyak berbeza. Umpamanya terdapat terbitan dengan judul *al-Majmu‘ al-Sharif al-Kamil* yang isi kandungannya mempunyai beberapa penambahan seperti riwayat hadith yang lebih banyak serta ditambah dengan pembicaraan tentang solat sunat ‘Eid al-Fitri dan ‘Eid al-Adha serta asma al-Husna sebagai bab terakhir dalam naskhah ini. Oleh kerana terbitan dan cetakan yang berbagai dan banyak, kajian ini memilih kitab yang berjudul *Majmu‘ Sharif* dengan cetakan C.V Sa‘adiyah Putra, Jakarta tanpa dinyatakan tarikh ia diterbitkan sebagai sandaran dalam kajian ini. Adapun *‘al-Majmu‘ al-Sharif al-Kamil’* hanya akan dirujuk jika ada keperluan. Pemilihan ini adalah berdasarkan kepada kepasiti pemakaian *Majmu‘ Sharif* yang lebih menonjol di negara ini berbanding al-Majmu‘ al-Sharif al-Kamil. Sehingga kini, tidak pula diketahui di antara keduanya judul naskhah mana satu yang asal dan yang telah mengalami perubahan serta penambahan.

cetakan C.V Sa‘adiyah Putra, Jakarta, (t.t.)

Walau bagaimanapun, fokus utama kertas ini adalah mengenai hadith-hadith dalam *Majmu‘ Sharif* sahaja, di mana semua hadith berkenaan diutarakan tanpa *sanad* dan tanpa sumber. Hadith-hadith ini pula adalah mengenai kelebihan atau fadilat

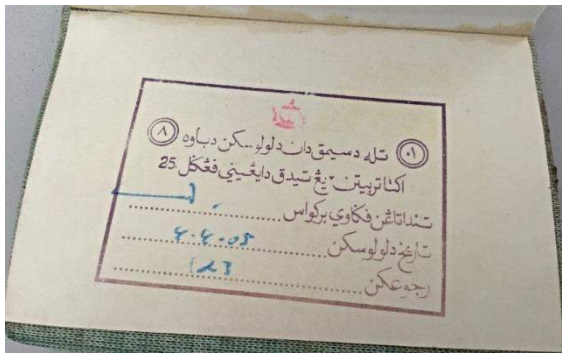
berkenaan surah, ayat atau zikir yang dijadikan sebagai amalan tertentu. Setiap satu daripada hadith mengenai kelebihan ini dinyatakan dalam bahasa Melayu dengan langsung menyatakan "telah bersabda Rasulullah *sallallahu 'alaihi wasallam*" atau "sabda Rasulullah *sallallahu 'alaihi wasallam*". Kertas ini akan mengkaji lima buah riwayat hadis yang diriwayatkan secara *marfu'* dalam kitab *Majmu' Sharif*. Melalui kajian kritis terhadap hadith-hadith ini akan ditemukan dan dijelaskan kaedah para ulama yang berautoriti dalam berinteraksi dengan hadith yang tidak sahih lagi palsu. Pemilihan kitab ini berserta hadith-hadith yang menyatakan tidak autentik sangat relevan dan signifikan memandangkan masyarakat mesra dengan kitab ini dan terbiasa membaca hadith-hadith di dalamnya.

Majmu' Sharif di Negara Brunei Darussalam

Dalam konteks pembentukan dan bimbingan spiritual individu muslim di Negara Brunei Darussalam peranan kitab *Majmu' Sharif* ini boleh dikatakan antara yang dominan khususnya di era Tahun 90an. Ia sudah lama mendapat tempat di hati sanubari masyarakat Islam tempatan. Sebahagian warga dewasa yang berumur dalam linkungan usia persaraan menyatakan mereka sudah mengenali dan menggunakan kitab ini seawal tahun 70-an lagi.[2] Pemakaian dan penggunaannya terus berkembang dan mendapat sokongan semua pihak malah pada tahun 1999M/1420H kitab *Majmu'Sharif* ini telah diterbitkan oleh Jawatankuasa Acara-Acara Keagamaan Bagi Sambutan Perayaan Ulang Tahun Hari Keputeraan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddien Waddaulah Yang ke-53 Tahun dengan diusahakan oleh Jabatan Hal Ehwal Masjid. Kitab ini dicetak oleh Jabatan Percetakan Kerajaan, Negara Brunei Darussalam. Penerbitan kitab ini adalah khusus bersempena dengan Ulang tahun Hari Keputeraan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Paduka Seri Baginda Sultan Haji Hassanal Bolkiah Mu'izzaddien Waddaulah Yang ke-53 Tahun. Tidak dinafikan lagi penerbitan oleh institusi kerajaan yang berautoriti ini memberi dampak yang besar kepada kepenggunaan dan sekali gus kebolehpercayaan terhadap kitab ini. Keluaran khas *Majmu' Sharif* versi Brunei Darussalam ini mirip pengisiannya dengan *Majmu' Sharif* biasa. Kitab ini diagihkan secara percuma dan dijadikan sebagai cenderahati kepada orang ramai yang hadir pada malam 15 Julai di masjid-masjid dalam majlis Doa Kesyukuran sempena Hari Keputeraan Kebawah Duli Yang Maha Mulia Baginda Sultan dan Yang Di-Pertuan Negara Brunei Darussalam ke-53 tahun yang diadakan di masjid-masjid utama seluruh negara.

Sekalipun tiada rekod daripada mana-mana institusi yang boleh menyatakan secara rasmi tarikh awal atau pertama kali kemasukan kitab ini ke Negara Brunei Darussalam. Namun ia dilihat sudah wujud pada tahun 70-an apabila naskhah kitab ini yang ditemui di masjid-masjid di negara ini menunjukkan ianya bertarikh seawal tahun 1400H. Pada kelazimannya naskhah kitab ini adalah wakaf daripada individu-individu tertentu yang tinggal di sekitar masjid tersebut. Seterusnya saban tahun naskhah kitab ini tidak pernah berhenti daripada memasuki pasaran di Brunei Darussalam. Ini terbukti dengan catatan kemasukan kitab ini ke Negara Brunei Darussalam yang aktif disebabkan sambutan yang menggalakkan daripada

[2] Kenyataan ini diperolehi daripada maklum balas peserta "Seminar Serantau Pengajian Usuluddin di Institusi Pengajian Tinggi Abad 21: Cabaran dan Prospek", diadakan pada April 2011, anjuran Fakulti Usuluddin, Universiti Islam Sultan Sharif Ali, Negara Brunei Darussalam. ketika memberikan komenter mengenai penggunaan kitab *Majmu' Sharif* di Negara Brunei Darussalam,

masyarakat. Meskipun Unit Penapisan dan Kawalan Terbitan-Terbitan, Bahagian Penapisan dan Pameran, Pusat Da‘wah Islamiah, Kementerian Hal Ehwal Ugama tidak mempunyai data rasmi sebelum tahun 2007, namun apa yang direkod daripada tahun 2007 hingga tahun 2013 sahaja kitab ini telah dibawa masuk melebihi seribu naskhah. Sekalipun, tidak diketahui secara terperinci hasil penjualannya saban tahun, namun keberadaan kitab ini di pasaran negara ini untuk tempoh yang lama tidak syak lagi menunjukkan permintaan ramai yang sentiasa ada. Selain ia pernah diterbitkan oleh Jabatan Hal Ehwal Masjid, kitab ini juga telah disahkan lulus setelah disemak oleh Unit Penapisan dan Kawalan Terbitan, Pusat Da‘wah Islamiah, Kementerian Hal Ehwal Ugama. Ini secara langsung memberi impak kepada kebolehpercayaan dan kedayatahanannya untuk tekal berada dipasaran. Jelas sekali kitab *Majmu‘ Sharif* mempunyai tempatnya yang tersendiri dalam dunia salinan cetak *(hard copy)* dan pembacaan bukan digital di negara ini.

Cop pengesahan dan kelulusan yang mesti diperolehi sebelum naskhah ini boleh berada di pasaran

Walau bagaimanapun, perlu difahami mafhum lulus dari Unit Tapisan di Pusat Da‘wah Islamiah ini, ia bukanlah pada menjamin nilai sabitnya sebuah riwayat, tetapi adalah pada sahihnya nukilan nas-nas seperti nukilan ayat-ayat al-Quran di dalamnya adalah betul dan tidak ada yang tersilap atau isi kandungan kitab tidak menyalahi akidah ahli Sunnah Wal Jamaah. Pada masa yang sama pula, kepakaran dalam disiplin ilmu kritik hadith seperti *ilmu al-Jarh wa al-Ta’dil, Tawarik al-Ruwah, Rijal al-Hadith, ‘Ilal al-Hadith* dan yang lainnya masih sangat kurang dalam masyarakat Brunei sekalipun bagi mereka yang berkelulusan atau mempunyai latar belakang pendidikan agama sehingga ke peringkat universiti.

Oleh yang demikian, tercetusnya ilmu dan amal yang tidak sekata dan tidak selari. Pengajian hadith meskipun pada hakikatnya tidak dibenarkan untuk dipisahkan dalam amalan beragama, namun ia terasing tanpa disedari apabila keterujaan beramal dengan sunnah didasari perlumbaan menelah dan mencongak ganjaran amal. Lantas mengabaikan perkara dasar yang wajib iaitu menetapkan kebenaran dan sabitnya nas hadith yang dijadikan sandaran amalan sebagai kunci untuk beramal dan seterusnya mendapatkan ganjaran dan penerimaan segala amal yang dilakukan.

Kandungan Kitab

Isi kandungan Kitab ini bolehlah dibahagikan kepada empat bahagian dengan tidak berurutan kedudukan halamannya:

1) Surah-surah dan ayat-ayat dalam Quran:
Surah-surah ini didahului dengan surah Yasin dan sebagai mukadimah dinyatakan dua buah hadis mengenai kelebihan membaca surah Yasin. Seterusnya Surah al-Kahfi dan disebut diakhirnya fadilat bagi orang yang membaca surah ini. Kemudian diikuti dengan surah-surah lain seperti al-Sajadah, al-Fath, al-Rahman, al-Waqi'ah, al-Mulk, Nuh, al-Muzammil dan al-Naba'[3].

Ayat-ayat pula dipilih daripada ayat-ayat Quran tertentu dan dihimpunkan justeru diberi nama *Ayat Lima*, *Ayat Tujuh* dan *Ayat Lima Belas*. Sebagai contoh Ayat Lima terdiri daripadan ayat (246) daripada surah al-Baqarah, ayat (181) daripada surah Ali Imran, ayat (77) daripada surah al-Nisa dan ayat (27) daripada surah al-Ra'd. Sebelum ayat-ayat ini disebut terlebih dahulu dinyatakan fadilat-fadilatnya dan dinamakan "Faedah Yang Amat Besar". Tetapi bagi Ayat Tujuh diriwayatkan fadilat tertentu yang dinukil daripada Ka'b al-Ahbar[4].

2) Doa dan Zikir Tertentu:
Iaitu yang berkenaan dengan bulan Rejab dan Syaaban. Dimulakan dengan doa dan Kaifiat Nisfu Sya'ban dan seterusnya Istighfar Rejab serta faedah dan kelebihannya daripada riwayat Ali *radiallahu 'anh*.[5]. Doa Awal dan Akhir tahun beserta fadilatnya[6]. Doa bulan 'Asyura dan doa bulan Ramadan[7]. Doa Solat Tarawih, doa Solat Witr, doa Solat Tahajjud, doa Solat Istikharah dan doa Solat Hajat[8]. Doa surah al-Waqi'ah dan doa Sakit Kepala[9].

3) Perlaksaan Jenazah:
Iaitu tentang memandikan, mengkafankan, solat, talkin, tahlil dan doa khusus bagi jenazah[10].

4) Doa dan Zikir dalam Setiap Keadaan:
Bahagian ini mengandungi doa Kanz al-Arsy dan faedahnya, doa 'Akasyah dan faedahnya, doa Haikal (Haikal Pertama hingga Haikal Ketujuh), Ratib al-Haddad[11], doa Mahu Tidur, doa selamat, doa Fikiran Terang, doa Pagi Suria, doa Nur Buat, doa Bangun Tidur, doa Mengusir Jin dan Syaitan[12].

Definisi Hadith yang Tidak Autentik

Menurut Kamus Dewan 'autentik' bermaksud dapat dipercayai atau dijadikan pegangan, asli dan benar (bukan palsu, rekaan, dan sebagainya).[13]
Justeru, ruang lingkup atau skop hadith yang tidak autentik ini ialah hadith yang tidak dapat dijadikan hujah atau hadith yang tidak diterima sebagai hadith disebabkan kelemahan yang melampau sama ada pada *sanad* atau pada *matan*. Tegasnya, domain

---

[3] *Majmuk Sharif*, hlm 2-89.
[4] *Ibid*, hlm 89-100.
[5] *Ibid*, hlm 103-111.
[6] *Ibid*, hlm 171-175.
[7] *Ibid*, hlm 192-194.
[8] *Ibid*, hlm 195-201, 203.
[9] *Ibid*, hlm 210-211.
[10] *Ibid*, hlm 111- 142.
[11] *Ibid*, hlm 176-192.
[12] *Ibid*, hlm 202, 204-209, 212.
[13] *Kamus Dewan* (2007), KualaLumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, edisi keempat, hlm. 91.

hadith yang tidak autentik atau hadith yang tidak benar ini adalah hadith-hadith yang dikategorikan sebagai hadith palsu, hadith yang terlalu lemah (*da'if jiddan*) dan hadith yang tiada ditemukan asalnya (La asla lahu). Kategori terakhir ini termasuklah hadith-hadith yang tiada diketahui dan tidak dijumpai dalam mana-mana rujukan kitab sunnah nabawiyyah. Pada kebiasaannya, ia diriwayatkan atau disebutkan tanpa *sanad* malah ada kalanya *matan* hadith terang-terangan mengandungi unsur yang tidak sesuai dan kedengaran sangat janggal untuk dinisbahkan kepada baginda Nabi *sallallahu 'alaihi wasallam*.

Berdasarkan pengertian dan penjelasan skop hadith yang dijelaskan di atas permasalahan yang berkait dengan hadith *da'if* tidak semuanya termasuk dalam hadith yang tidak autentik. Justeru, hadith *da'if* yang tidak terlalu *da'if* seperti hadith *da'if* yang disebabkan *sanad*nya *mursal* atau perawinya *majhul* adalah terkecuali daripada kategori hadith yang tertolak. Ini kerana hadith *da'if* yang demikian boleh disokong dan dikuatkan dengan adanya *syawahid* (riwayat lain dengan sahabat yang berlainan tetapi mempunyai maksud hadith yang serupa) atau *mutaba 'at* (riwayat dengan sahabat yang sama tetatpi rantaian *sanad* yang berlainan), lantas ia dapat diterima dan dijadikan hujah dengan mengambilkira keseluruhan jalur *sanad*.

Lantaran itu, perbicaraan dalam kertas ini tertumpu kepada hadith-hadith yang sangat lemah (*da 'if jiddan*) dan palsu (*mawdu'*) sahaja yang dengan pasti derajatnya tidak mencapai kepada taraf hadith yang boleh diterima. Hadith-hadith tertolak ini kebanyakannya telah dikenalpsti oleh pakar hadith dari kalangan ulama muktabar. Ibn al-Jawzi (w. 597H) umpamanya merupakan ulama terawal yang mengumpul hadith-hadith yang *mawdu'* dan *da'if jiddan* setelah melakukan studi pada *sanad* dan *matan* hadith.

Serentak dengan ini, hadith yang tiada mempunyai *sanad* dan beberapa hadith yang dikomentar oleh para pengkritik hadith dan ulama berautoriti yang terdahulu sebagai tiada asalnya (لا أصل له) adalah antara hadith-hadith yang di'gantung' pengamalannya. Begitu juga hadith-hadith yang tidak ditemukan *sanad*nya[14]. Tidak dianggap hujah sehingga disabitkan kesahihannya. Ini kerana ia tidak dapat dijadikan sandaran walaupun ada kemungkinan akan ditemukan asal atau sumbernya, namun buat masa ini ia dianggap serupa dengan hadith pada taraf *da'if jiddan* dan *mawdu'*.

Kajian Hadis

Hadis Pertama:
"Telah bersabda Rasulullah sallallahu 'alaihi wasallam: Barangsiapa membaca Yasin pada malam hari hari maka esuknya diampuni Allah Ta'ala dosanya"[15].

Hadis ini dikeluarkan oleh al-Tha'labi dalam Tafsirnya dengan *sanad* berikut:[16]

---

[14] Seperti apa yang al-Iraqi sering lakukan komentar dengan menggunakan istilah (لم أجد له إسنادا) apabila beliau tidak menemukan *sanad* hadith. Sila lihat: al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (t.t.), *Ihya 'Ulumuddin*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, jilid 4, hlm. 371.
[15] *Majmu' Sharif*, hlm 2.
[16] Al-Tha'labi, Ahmad bin Muhammad Abu Ishak (1422H/2002M), a*l-Kasyf wa al-Bayan*, aunt. Abu Muhammad bin 'Ashur, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, jilid 8, hlm 119.

قال الثعلبي: حدّثنا أبو الفضل علي بن محمّد بن أحمد بن علي الشارعي الخوارزمي إملاء قال: حدّثنا أبو سهل بن زياد القطان قال: حدّثنا ابن مكرم قال: حدّثنا مصعب بن المقدّم قال: حدّثنا أبو المقدام هشام، عن الحسن، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ سورة (يس) في ليلة أصبح مغفورا له».

Riwayat ini disebutkan sebagai antara kelebihan surah Yasin dan diriwayatkan oleh Al-Tha'labi dalam *Al-Kashf wa al-Bayan* sebagai pembukaan kepada tafsir surah Yasin.

Selain al-Tha'labi ia turut dikeluarkan oleh Ibn al-Durais, Abu Ja'far al-Bukhturi, Ibn Abi Daud, al-Mustaghfiri, Abu Ya'la dan al-Baihaqi[17]. Lafaznya mempunyai sedikit penambahan dengan menyebut "malam Jumaat" dan "Haamim al-Dukhan":

«مَنْ قَرَأَ لَيْلَةَ الْجُمُعَةِ بِسُورَةِ يس وَحم الدُّخَانِ، أَصْبَحَ مَغْفُورًا لَهُ» واللفظ لابن الضريس.

Walaupun mempunyai jalan dan periwayatan yang berbagai kerana ia masih melalui jalur yang sama iaitu Hisham bin Ziyad Abu Miqdam kata Ibn Hajar: *matruk*.[18] Oleh kerana itu Ibn al-Jawzi menyatakan riwayat-riwayat ini semuanya tidak ada yang sabit dan dia meriwayatkannya dalam kitab *al-Mawdu'at*[19]. Justeru, ia akan tetap tertolak sekalipun mempunyai *syawahid*.

Hadis Kedua:
"Sabda Rasulullah sallallahu 'alaihi wasallam: Siapa ziarah kubur kemudian baca Yasin maka meringankan Allah Ta'ala akan seksa ahli kubur dan mendapat pahala orang yang membaca itu sama dengan pahala kebajikan ahli kubur"[20].

Hadis ini juga dikeluarkan oleh al-Tha'labi dengan *sanad*nya:[21]

---

[17] Ibn al-Durais, Abu 'Abdullah Muhammad bin Ayub (1408H/1987M), *Fada'il al-Quran*, sunt. Ghazwah Badr, Damsyiq: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, jilid 1, hlm 101; Abu Ja'far al-Bukhturi, Muhammad bin 'Amr (1422H/2001M), *Majmu' Musannafat Abi Ja 'far al-Bukhturi*, sunt. Nabil Sa'ad al-Din Jarar, Beirut: Dar al-Basha'ir, hlm 141; Ibn Abi Daud dalam *al-Laali al-Masnu'ah li al-Suyuthy*, jilid 1, hlm 214; al-Mustaghfiri, Abu al-'Abbas Ja'far bin Muhammad (2008), *Fadail al-Quran*, sunt. Ahmad bin Faris al-Salum, Dar Ibn Hazam, jilid 2, hlm 605; Abu Ya'la, Ahmad bin 'Ali (1404H/1984M), *al-Musnad*, sunt. Hussain Salim Asad, Damsyiq: Dar al-Ma'mun li al-Turath, jilid 11, hlm 93-94; al-Baihaqi, Ahmad bin al-Hussain, (1414H/1993M), *Syu'ab al-Iman*,sunt. 'Abd al-'Ali 'Abd al-Hamid, Riyadh: Maktabat al-Rusyd, jilid 4, hlm 104.

[18] Ibn Hajar, Ahmad bin 'Ali (1406H/1986M), *Taqrib al-Tahzib*, sunt. Muhammad 'Awwamah, Syria: Dar al-Rasyid, hlm. 572, no. 7292.

[19] Ibn al-Jawzi, 'Abd al-Rahman bin 'Ali bin Muhammad (1386H/1966M), *al-Mawdu'at*, sunt. 'Abd al-Rahman Muhammad 'Uthman, Madinah: al-Maktabat al-Salafiyyah, jilid 1, hlm 247.

[20] *Majmuk Sharif*, hlm 2.

[21] Al-Tha'labi, *op. cit*, jilid 8, hlm. 119.

قال الثعلبي: أخبرني الحسين بن محمد الثقفي، قال: حدّثنا الفضل بن الفضل الكندي، قال: حدّثنا حمزة بن الحسين بن عمر البغدادي، قال: حدّثنا محمد بن أحمد الرياحي قال: حدّثنا أبي، قال: حدّثنا أيوب بن مُدْرِك، عن أبي عبيدة، عن الحسن، عن أنس بن مالك، عن النبي ﷺ قال: «من دخل المقابر فقرأ سورة يس خفف عنهم يومئذ وكان له بعدد من فيها حسنات».

Pada *sanad*nya ada Abu ‘Ubaidah, kata Al-Zahabi: “Abu ‘Ubaidah daripada al-Hasan kata Ibn Ma‘in: *Majhul”*[22]. Ayyub bin Mudrik pula kata Abu Hatim dan Al-Nasaie: “*Matruk*”, bahkan kata Abu Nu‘aim: *“Kazzab”* (pendusta)[23].

Hadis ini juga termasuk dalam kaedah yang disebutkan oleh Ibnu Qayyim al-Jawziyah antara hadis yang mempunyai unsur-unsur hadis *mawdu‘* atau palsu. Selain *sanad*, *matan*nya jelas tampak mengelirukan kerana ganjaran yang dijanjikan tidak bersesuaian dengan amalan yang dilakukan. Justeru hadis ini juga tidak boleh dipegang kerana kedudukannya yang amat lemah.

Hadis ketiga:
“Sabda Rasulullah sallallahu ‘alaihi wasallam: Siapa orang yang membaca surah al-Kahfi pada malam Jumaat atau siangnya atau lainnya maka memberi Allah Ta‘ala kepada itu orang cahaya dan diampunkan segala dosanya sampai hari Jumaat yang akan datang dan tujuh puluh ribu malaikat mintakan rahmat kepada Allah Ta’ala hingga sampai waktu Subuh dan dijauhkan oleh Allah Ta‘ala daripada kena penyakit panas dan Taun dan Juzam dan Belang dan dijauhkan daripada fitnah Dajjal”[24].

Hadis ini nampaknya diriwayatkan dengan makna sahaja, kerana apa yang ditemukan dalam kitab-kitab sunnah nabawiyah cuma mirip dengan hadis ini dengan lafaz yang sedikit berbeza. Ia ditemukan dalam kitab al-Mustaghfiri iaitu sebuah kitab yang mengkhususkan tentang *fadail al-Quran*. Pada *matan*nya ada lafaz yang tidak disebut dalam *Majmuk Sharif* iaitu: “…diberikan cahaya dari tempat dia membaca surah (al-Kahfi) sampai ke Makkah…dan diberi kelebihan selama tiga hari…dan disembuhkan daripada penyakit kusta…dan gila”. Berikut adalah riwayat al-Mustaghfiri dengan *sanad* beliau:[25]

قال المستغفري: أخبرنا أحمد بن محمد، حَدَّثَنا محمد بن جعفر، حَدَّثَنا أبو بكر محمد بن عمر بن حزر بهمدان، حَدَّثَنا إبراهيم بن محمد بن فيرة الأصبهاني، حَدَّثَنا الحسين بن القاسم، حَدَّثَنا إسماعيل بن أبي زياد الشامي عن ابن جريج عن عطاء، عَن أبي هريرة وابن عباس رضي الله عنهما قالا: قال رسول الله ﷺ: «من قرأ سورة الكهف ليلة الجمعة أعطي نورا من حيث يقرأها إلى مكة، وغفر له إلى الجمعة الأخرى، وفضل ثلاثة أيام وصلى

[22] Al-Zahabi, Muhammad bin Ahmad bin ‘Uthman (t.t.), *al-Mughni Fi Du‘afa al-Rijal*, sunt. Nur al-Din ‘Itr, jilid 2, hlm. 796, no. 7597.
[23] Al-Zahabi, *op. cit,* jilid 1, hlm. 464, no. 1102.
[24] *Majmuk Sharif*, hlm 42.
[25] Al-Mustaghfiri, *Fada’il al-Quran*, jilid 2, hlm 562, no. 818.

عليه سبعون ألف ملك حتى يصبح، وعوفي من الداء والدبيلة، وذوات الجنب، والبرص، والجذام، والجنون، وفتنة الدجال».

Selain al-Mustaghfir, juga tidak ketinggalan menyebutkannya al-Ghazali dalam *Ihya ‘Ulumuddin* dan al-‘Iraqi dalam takhrijnya menyatakan hadis kedua sahabat (Abu Hurairah dan Ibnu ‘Abbas *radiallahu ‘anhuma* ini tidak dijumpai[26].

‘Illah sanad hadis di atas ialah keberadaan ’Ismail bin Abi Ziyad al-Shami, dia dihukumkan Ibn Hajar sebagai “*Matruk* dan *Kazzabuhu (para ulama mengatakannya pendusta)*”[27]. Al-Zahabi pula dalam *Mizan al-I‘tidal* menukil kata al-Dar al-Qutni yang mengatakan ‘Ismail adalah pereka hadis’[28]. Sementara al-Fattani menyenaraikan hadis ini dalam ktab *Tazkirat al-Mawdu‘at* dan mengulas: “’Ismail adalah pendusta”[29].

Hadis keempat:
“Sabda Rasulullah sallallahu ‘alaihi wasallam: Siapa orang yang membaca surah al-Sajadah maka mendapat pahala seperti pahala orang yang menetapkan sembahyang Lailat al-Qadr dan menjadi kuat Islamnya dan tauhidnya dan mendapat ilmu yang yakin”[30].

Lafaz hadis sebegini tidak ditemukan dalam mana-mana buku sunnah nabawiyyah. Cuma yang ditemukan ialah lafaz berikut, manakala yang berkenaan dengan kelebihan menguatkan Islam dan tauhid serta mendapat ilmu yang yakin setakat kajian ini dibuat belum dijumpai:

عن أُبَيِّ بن كَعْبٍ، قال: قال رسول الله ﷺ: «وَمَنْ قَرَأَ سُورَةَ تَنْزِيلُ السَّجْدَةَ وَتَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ فَكَأَنَّمَا أَحْيَا لَيْلَةَ الْقَدْرِ» واللفظ للواحدي.

Mafhumnya:
“Siapa yang membaca surah “Tanzil al-Sajadah” dan “Tabaraka al-lazi bi yadihi al-mulk” maka sesungguhnya dia adalah umpama menghidupkan (mendapat pahala) malam al-Qadr”.

Hadis ini dikeluarkan oleh al-Wahidi[31] dan al-Tha‘labi[32] secara *marfu‘* kepada baginda Nabi *sallallahu ‘alaihi wasallam* daripada Ubay bin Ka‘ab. Tetapi *sanad*nya mempunyai *‘illah* yang parah sekali dan tidak dapat didokong. *Sanad* hadis al-Wahidi mengandungi perawi yang digelarnya sebagai al-Madaini. Nama sebenar al-Madaini ini ialah Salam bin Sulaim al-Tawil al-Madaini dan dia dihukumkan *“matruk”* oleh Ibn Hajar[33]. Pada *sanad* al-Tha’labi pula ada perawi Abu ‘Ismah Nuh bin Abi Maryam, dia seorang yang memang gemar memalsukan hadis berkenaan

---

[26] Al-Ghazali, *Ihya ‘Ulumuddin*, jilid 1, hlm 187.
[27] Ibnu Hajar, *op. cit*, hlm 107.
[28] Al-Zahabi, *op. cit*, jilid 1, hlm 231.
[29] Al-Fattani, Muhammad Tahir bin ‘Ali al-Siddiqi, (1343H), *Tazkirat al-Mawdu‘at,* Idarat al-Tiba‘ah, al-Muniriyyah, hlm 78.
[30] *Majmuk Sharif*, hlm 49.
[31] Al-Tha‘labi, *op. cit*, jilid 7, hlm 325.
[32] Al-Wahidi, Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad (1415H/1994M), *al-Wasit fi Tafsir al-Quran*, sunt. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud, ‘Ali Muhammad Mu‘awwid, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jilid 3, hlm 449.
[33] Ibn Hajar, *op. cit*, hlm 261.

fadail al-Quran[34]. Lantaran itu, hadis ini sangat lemah kedudukannya dan hampir menyerupai *mawdu‘* lebih-lebih lagi pada *sanad* al-Tha‘labi yang melalui perawi Nuh bin Abi Maryam.

Hadis Kelima

> *"Telah bersabda Rasulullah sallallahu ‘alaihi wasallam kepada Saidina ‘Ali bin Abi Talib radiallahu ‘anh: Hai ‘Ali! Suruh olehmu akan Raja Istighfar ini barangsiapa membaca Istighfar ini atau ditaruh pada rumahnya atau pada matabendanya atau menanggung akandia sertanya maka dikurniai Allah Ta‘ala akan dia pahala delapan puluh ribu nabi dan delapan puluh ribu pahala siddiqin dan delapan puluh ribu malaikat dan delapan puluh ribu orang yang syahid dan delapan puluh ribu orang yang haji dan umrah dan delapan puluh ribu masjid dan barangsiapa membaca Istighfar ini selama hidupnya empat kali atau tiga kali atau dua kali maka diampun Allah Ta‘ala baginya dosanya jikalau mewajibkannya neraka sekalipun diampun Allah Ta‘ala jua maka hendaklah dibaca akan dia pada tiap malam atau siang supaya dapatlah pahala yang tersebut itu dan sabda Nabi sallallahu ‘alaihi wasallam barangsiapa membaca akan Istighfar ini maka dibuat baginya delapan puluh negeri di dalam syurga dan tiap-tiap satu negeri itu delapan puluh mahligai dan pada tiap-tiap satu mahligai itu delapan puluh rumah dan pada tiap rumah delapan pemanjangan dan pada tiap-tiap satu pemanjangan itu delapan puluh bantal dan pada tiap-tiap satu bantal itu delapan bidadari dan inilah Istighfarnya yang Mubarak:*[35]

"أستغفر الله العظيم (٣) الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه من جَمِيعِ المعاصي والذنوبِ وأَتوبُ إليه منْ جَميعِ ما كَرِهَ اللهُ قولاً وفِعلاً وسَمْعاً وبَصَراً وحاصِراً اللهم إِني أستغفرك لما قَدَّمْتُ وما أَخَّرْتُ وما أَسْرَفْتُ وما أَسْرَرْتُ وما أَعْلَنْتُ وما أنتَ أَعْلَمُ به مِنِّي أنت المقَدِّمُ وأنت المؤَخِّرُ وأنت على كل شيء قديرٌ اللهم إني أستغفرك من كلِّ ذَنْبٍ تُبْتُ إليكَ منه ثم عُدْتُ فيه وأستغفرك بما أَرَدْتُ به وَجْهَكَ الكريم فَخَالَطْتُه بما ليس لك به رِضًى وأستغفرك بما وعَدْتُك به نفسي ثم أَخْلَفْتُكَ وأستغفرك بما دَعَا لي إليه الهوى من قَبْلِ الرُّخَصِ مما اشْتَبَهَ عليَّ وهو عندك مَحْظُورٌ وأستغفرك من النِّعَمِ التي أَنْعَمْتَ بها عليَّ فاستعنت بها علي فصَرَفْتُها وتَقَوَّيتُ بها على المعاصِي وأستغفرك من الذنوبِ التي لا يَغْفِرُها غَيرُك ولا يَطَّلِ ُع عليها أحَدٌ سِواكَ ولا يَسَعُها إلا رَحْمَتُكَ وحِلْمُكَ ولا يُنْجِي منها إلا عَفْوُك وأستغفرك من كلِّ يَمِينٍ حَلَفْتُ بها فَحَنَثْتُ فيها وأنا عندك مَأْخوذٌ بها وأستغفرك يا لا اله إلا أنت سبحانكَ إني كُنْتُ من الظالمين. وأَسْتغفرك يا لا إله إلا أنتَ عالِمُ الغَيبِ والشَّهادةِ مِن كل سَيِّئَةٍ عَمِلْتُها في بَيَاضِ النهارِ وَسَوادِ اللَّيْلِ في مَلأٍ وخَلاءٍ وسِرٍّ وَعَلانِيةٍ وأنتَ إليّ نَاظِرٌ إِليَّ إذا ارْتَكَبْتُها تَرَى ما أَتَيْتُه من العِصْيَانِ به عَمْداً أو خَطَأً أو نِسْياناً يا حليم يا كريم وأستغفرك يا لا إله إلا أنتَ سبحانك إني كنت من الظالمين رب اغْفِرْلي وَارْحَمْني وتُبْ عليَّ وأنتَ خَيرُ الراحمين وأستغفرك مِنْ كُلِّ فَرِيضَةٍ وَجَبَتْ عَلَيَّ في آناءِ اللَّيْلِ وأطرافِ النهارِ فَتَرَكْتُها عَمْداً أو خَطَأً أو نِسْيَاناً أو تَهَاوُناً وأنا مَسْئُولٌ بِها ومن كلِّ

[34] Lihat: Al-Zahabi, *op. cit*, jilid 4, hlm 279.

[35] *Majmuk Sharif*, hlm 103 – 111.

سُنَّةٍ مِنْ سُنَنِ سَيِّدِ المرسلين وخَاتَمِ النبيين محمَّد صلى الله عليه وسلم فَتَرَكْتُهَا غَفْلَةً أو سَهْواً أو جَهْلاً أو تَهَاوُناً قَلَّتْ أو كَثُرَتْ وأنا عَائِدٌ بها وأستغفرك يا لا اله إلا أنت وحدك لا شريك لك سبحانك رَبِّ العالمين لك المِلْكُ ولك الحَمْدُ ولك الشُّكْرُ وأنت حَسْبُنا ونعمَ الوَكِيل نِعْمَ المولى ونِعْمَ النَّصِير ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله علي سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما كثيرا والحمد لله رب العالمين".

Hadis ini sangat nyata kepalsuannya atas beberapa sebab berikut:

1. *Matan* atau kandungan hadis yang berlebihan dalam memberi balasan pahala bagi amalan yang hanya sunat dan kecil.

Para ulama khususnya ilmuan ilmu hadis seperti Ibn al-Jawzi, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Ibn ‘Arraq, Mula ‘Ali al-Qari, al-Syaukani dan lainnya telah lama memperingatkan tentang wujudnya riwayat-riwayat sebegini. Pada kebiasaannya riwayat-riwayat ini dibawa oleh para *qussas* (pencerita) bagi tujuan merangsang minat orang ramai kepada melakukan suatu amalan yang berkebajikan. Namun ia tidak berlandaskan sunnah yang sabit. Ibn ‘Arraq menyebutkan bahawa lafaz dan makna yang lemah adalah tanda bahawa sebuah hadis itu *mawdu‘*. Dia menyatakan lagi antara tanda yang dimaksdukan itu ialah kenyataan azab seksa yang melampau atau ganjaran balasan baik yang berlebihan kepada amalan kecil dan tidak sesuai. Hal seperti ini tidak wajar disandarkan kepada Baginda Rasulullah *sallallahu ‘alaihi wasallam*. Ibn ‘Arraq menukil sebuah riwayat daripada Ibn al-Jawzi dalam *al-Mawdu‘at* sebagai contoh dalam hal ini:[36]

«من صلى كذا فله سَبْعُونَ دَارا فِي كل دَار سَبْعُونَ ألف بَيت فِي كل بَيت سَبْعُونَ ألف سَرِير على كل سَرِير سَبْعُونَ ألف جَارِيَة».

Mafhumnya:
“Siapa yang menunaikan solat ini dan itu maka baginya tujuh puluh tempat tinggal, setiap tempat tinggal itu ada tujuh puluh ribu rumah, dalam setiap rumah itu ada tujuh puluh ribu tempat tidur, setiap tempat tidur (pula) ada tujuh puluh ribu jariah”.

2. Tidak diriwayatkan dalam mana-mana kitab sunnah nabawiah, tidak dalam karangan yang menghimpun hadis-hadis daif dan *mawdu‘* seperti *Silsilat al-Ahadis al-Dai‘fat wa al-Mawdu‘at* karangan Syaykh Albani dan sudah setentunya tidak di dalam karangan yang menghimpun hadis-hadis Sahih. Ketiadaan para *musannif* menukilnya dalam karangan mereka menunjukkan sebuah riwayat itu tiada asalnya, dan riwayat yang tiada asalnya adalah riwayat yang dusta.

3. Sebutan atau gelar Istighfar Rejab ini sebagai Raja Istighfar. Sedangkan apa yang warid dalam kitab sunnah nabawiah mengenai Raja Istighfar ini adalah berbeza daripada apa yang terkandung dalam hadis ini. Apa yang sabit

---

[36] Lihat: Ibn ‘Arraq, ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali (1399), *Tanzih al-Syari‘ah*, sunt. ‘Abd al-Wahab ‘Abd al-Latif, ‘Abdullah Muhammad al-Siddiq al-Ghammari, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jilid 1, hlm 7.

digelar Raja Istighfar atau *Sayyid al-Istighfar* (سيد الاستغفار) itu melalui hadis sahih Imam al-Bukhari dalam bab *Afdal al-Istighfar* ialah seperti berikut:[37]

عن شَدَّادُ بْنُ أَوْسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: «سَيِّدُ الِاسْتِغْفَارِ أَنْ تَقُولَ: اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لاَ إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِي فَاغْفِرْ لِي، فَإِنَّهُ لاَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ» قَالَ: «وَمَنْ قَالَهَا مِنَ النَّهَارِ مُوقِنًا بِهَا، فَمَاتَ مِنْ يَوْمِهِ قَبْلَ أَنْ يُمْسِيَ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ، وَمَنْ قَالَهَا مِنَ اللَّيْلِ وَهُوَ مُوقِنٌ بِهَا، فَمَاتَ قَبْلَ أَنْ يُصْبِحَ، فَهُوَ مِنْ أَهْلِ الجَنَّةِ».

Tindakan terhadap Riwayat yang Tidak Autentik

Berdasarkan studi terhadap lima hadith yang tidak autentik dalam *Majmu‘ Sharif* di atas, digariskan beberapa kaedah dasar yang perlu diketahui; antaranya:

1) ***Takhrij al-Hadith***: Ia mesti dilakukan terhadap semua riwayat lebih-lebih lagi riwayat dalam kitab *Majmu‘ Sharif* ini tiada langsung dicatatkan siapa yang mengeluarkannya atau merekodnya. Tidak juga disertakan *sanad* atau kedudukan hadith. Namun pada masa sama, riwayat perlu dipastikan kedudukannya untuk mensabitkan ia sebagai nas yang berautoriti. Justeru ia memerlukan instrumen untuk membuka jalan bagi mendapatkan kedudukan hadith berkenaan. *Takhrij al-Hadith* ialah sebuah disiplin ilmu dalam pengajian hadith yang bertujuan untuk memastikan sumber atau tempat keberadaan hadith berkenaan; termasuklah mengetahui siapa yang meriwayatkannya secara ber*sanad* atau sebaliknya. Di samping mengenali s*yawahid* dan *mutaba‘at* riwayat berkenaan sehingga akhirnya dapat ditemukan jalur dan jalan periwayatan *sanad* serta dihimpun lafaz *matan* hadith untuk dipastikan kedudukan hadith berkenaan.

2) **Studi *Sanad***: Setelah dikeluarkan dan diketahui jalur *sanad* setiap hadith, analisis mendapati dan membongkar kecacatan pada *sanad* seperti yang tertera dalam studi yang dijalankan. Empat riwayat awal dengan jelas mempunyai *sanad* yang dipertikai perawinya. Umpamanya dalam *sanad-sanad* riwayat berkenaan mempunyai perawi yang *matruk* (dituduh berdusta dan memalsukan hadith dan banyak melakukan kesilapan dalam periwayatan), *kazzab* (pendusta) dan pereka hadith. Kelemahan ini tiada ruang untuk disokong sekalipun mempunyai banyak *mutaba‘at* dan *syawahid*.

3) **Studi *Matan***: Selain studi *sanad*, studi *matan* juga diperlukan. Adakalanya *sanad* kelihatan tiada masalah tetapi *matan* menjelaskan sebaliknya. Dalam hal yang lain pula *sanad* mempunyai aib tetapi *matan* hadith adalah makruf. Sesungguhnya, mengenali kelemahan pada *matan* semata-semata memerlukan kepakaran dan kemahiran tinggi. Tidak seperti kajian terhadap *sanad* yang mempunyai kaedah tertentu yang telah disepakati dan rujukan mengenainya sudah direkod sekian lama. Dalam studi dan kritik *matan* ini kaedah yang digariskan para ulama hadith adalah dalam bentuk lebih umum.

---

[37] Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1422H), *Sahih al-Bukhari*, sunt. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, Dar Tuq al-Najah, jilid 8, hlm 71, no.6323.

Walau bagaimanapun, dalam konteks riwayat dalam *Majmu‘ Sharif* ini riwayat kelima sangat menonjol ketidakbenarannya. Jelas dilihat meskipun tanpa mengetahui *sanad*nya. Tambahan lagi riwayat ini tidak direkod dalam mana-mana kitab sunnah nabawiyyah. Ibn Qayyim al-Jawziyah melalui kitabnya *al-Manar al-Munif fi al-Sahih wa al-Daif* menjelaskan beberapa kaedah umum untuk mengetahui adakah *matan* sebuah hadis itu tergolong dalam hadis *mawdu‘* atau palsu. Beliau menyebut antara kaedah tersebut ialah dalam bab *fadail al-Quran*, iaitu bilamana sebuah riwayat itu berbunyi: “Siapa yang membaca surah ini maka baginya pahala begini dan begitu” beliau menambah lagi “seperti yang sering diperkatakan oleh al-Tha‘labi dan al-Wahidi di permulaan setiap surah dan al-Zamakhshari di penghujung surah”. Justeru, tidak dapat dinafikan lagi ciri-ciri ini menepati keempat-empat riwayat di atas; iaitu pemberian ganjaran begini dan begitu kepada orang yang membaca surah Yasin, al-Kahfi dan al-Sajadah dan dikeluarkan oleh al-Tha‘labi dan al-Wahidi di permulaan surah. Walaupun demikian tidak semua hadis dalam fadilat surah dan ayat al-Quran tidak benar, Ibnu al-Qayyim sendiri membuat pengecualian dan menyebutkan ada lebih sepuluh hadis mengenai *fadail al-Quran* ini yang sabit dan sahih[38].

Sementara hadis yang kelima telah dirincikan sebab kepalsuannya, namun penolakan riwayat ini tidak memberi makna *matan*nya juga tertolak secara total. *Matan* riwayat Istighfar Rejab ini sebahagiannya adalah ayat al-Quran seperti (لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين), tidak pernah dihalang kita untuk membacanya begitu juga kesemua bentuk istighfar yang tertulis dalam Istighfar Rejab ini. Tetapi apa yang penting ialah tidak boleh ketika beramal dengannya menyandarkan ia kepada Baginda Nabi *sallallahu ‘alaihi wasallam*. Berpada pada menganggapnya doa kerana Allah akan menerima doa hamba-hambaNya dengan sebarang bahasa. Tidak semua perkara berkebajikan sekalipun ia zikir atau amalan baik itu datang dan bersumberkan daripada Baginda Junjungan *sallallahu ‘alaihi wasallam*. Begitu juga dengan kemasyhuran beberapa riwayat atau hadis tidak menjamin ia adalah sahih dan sabit daripada sunnah Baginda.

4) **Cermat dan Hemat**: Memandangkan ketinggian kedudukan sunnah justeru sangat perlu ditekankan untuk berhati-hati dan teliti dalam memetik dan menyampaikannya sebelum menyebarkan atau beramal dengannya. Hadith walau secara literal bermaksud hanya kata-kata, namun kata-kata baginda Rasulullah *sallallahu ‘alaihi wasallam* bukanlah seperti kata-kata insan lain. Pendustaan terhadap kata-kata baginda juga pastinya tidak seperti pembohongan lain. Lantaran itu, apabila berdepan dengan riwayat-riwayat yang tiada mempunyai *sanad* dan sangat asing *matan*nya tanpa dijumpai dalam *musannafat* para ulama silam perlu ingat akan bahana buruk kecuaian dan nukilan tanpa disiplin demi menyelamatkan diri daripada terhumban ke dalam neraka sebagai balasan pendustaan.[39]

Berkaitan galakkan untuk berhemat dan cermat dalam menentukan kebenaran kata-kata ini baginda Rasulullah *sallallahu ‘alaihi wasallam* memberikan ingatan agak keras, walaupun apa yang disampaikan itu adalah suatu yang benar. Namun

---

[38] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (1390H/1970), *al-Manar al-Munif*, Halab: Maktabat al-Matbu‘at al-Islamiyyah, hlm 113, no 225.

[39] Maksud hadith riwayat Bukhari dalam *al-Sahih*, *Kitab al-Jana’iz, Bab Ma Yakrah min al-Niyahah ‘ala al-Mayyit*, jilid 2, hlm. 80.

kerana penceritaan kembali sering tidak serupa asal justeru penceritaan kembali mengenai suatu senario yang dirasakan tiada bermanfaat dan belum pasti kesahihannya perlu diabaikan sahaja, baginda bersabda:

«كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»

Mafhumnya: Cukuplah seseorang itu dianggap berdusta apabila dia menceritakan sesuatu yang dia dengar".[40]

5) **Keberhasilan adalah Kebetulan Semata:** Kejayaan atau berhasilnya amalan melalui ajaran dalam hadith yang tidak autentik bukanlah simbol legitimasi kesahihan sesebuah riwayat. Ia merupakan suatu kebetulan semata yang tidak boleh dijadikan hujah dan sandaran. Hal ini seperti yang terjadi dalam sebuah hadith *mawdu'* yang masyhur mengenai kebaikan meniatkan akan menamakan anak dengan nama Muhammad jika ditakdirkan isteri mengandung:

«مَا مِنْ مُسْلِمٍ دَنَا مِنْ زَوْجَتِهِ وَهُوَ يَنْوِي إِنْ حَمَلَتْ مِنْهُ يُسَمِّيهِ مُحَمَّدًا إِلا رَزَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى ذَكَرًا، وَمَا كَانَ اسْمُ مُحَمَّدٍ فِي بَيْتٍ إِلا جَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى فِي ذَلِكَ الْبَيْتِ بَرَكَةً».

Ibn al-Jawzi meriwayatkan hadith ini dalam *al-Mawdu'at*[41] lalu menyatakan ia tidak sahih. Begitu juga al-Zahabi beliau membuat komentar bahawa hadith ini adalah *mawdu'*.[42] Walau bagaimanapun, al-Qawqajiy ketika merekodkan hadith ini dalam kalangan hadith-hadith yang tertolak beliau membuat komentar bahawa beliau sendiri beramal dengan apa yang dianjurkan oleh hadith ini dan benar-benar telah berhasil mendapatkan seperti apa yang dinyatakan.[43]

Justeru, 'Umar bin Hasan al-Fallatah mengulas bahawa keberhasilan setelah mencuba suatu amalan bukanlah hujah yang mensabitkannya. Para ulama hadith yang berkepakaran tinggi dan telah mengkaji hadith ini dari sudut *sanad* dan *matan*nya tidak memerlukan keabsahan melalui sebarang percubaan. Ini kerana percubaan adalah dalil yang lemah. Siapa sahaja boleh mengalaminya dan ia sangat relatif bentuknya. Kebenaran, kebaikan, kehebatan isi atau *matan* hadith tidak menjamin kesahihan hadith bahkan tiada kaitan atau pengaruh kepada kedudukan hadith. Kebaikan-kebaikan amalan yang disebutkan dalam hadith palsu tidak dinafikan mempunyai kebenarannya dan telah diperakui dari perspektif perubatan dan kesihatan umpamanya, namun tema perbincangan dalam penerimaan sebuah hadith bukanlah pada kebaikan tersebut. Penerimaan dan legitimasi sebuah hadith adalah berhubung ketulenan kata-kata atau *matan* hadith tersebut untuk disandarkan kepada baginda *sallallahu 'alaihi wasallam*.[44]

KESIMPULAN

---

[40] Muslim bin al-Hajjaj (t.th.), *al-Sahih*, sunt. Muhammad Fu'ad 'Abd al-Baqi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-'Arabi, *Bab al-Nahy 'an al-Hadith bikulli ma Sami'a*, jilid 1, hlm. 10.
[41] Ibn al-Jawzi, *op. cit*, jild 1, hlm, 157-158.
[42] Lihat: Ibn 'Arraq, *op. cit*, jilid 1, hlm. 174.
[43] Al-Qawqajiy, Muhammad bin Khalil bin Ibrahim (1415H), *al-Lu' Lu' al-Marsu',* sunt. Muhammad Fawwaz Zamarli, Beirut: Dar al-Basya'ir al-Islamiyyah, hlm. 164.
[44] 'Umar bin Hasan 'Uthman al-Fallatah (1401H/1981M), *al-Wad' fi al-Hadith*, Beirut: Muassasah Manahil al-'Irfan, Damsyiq: Maktabah al-Ghazali, jilid 2, hlm. 338.darim

Sesungguhnya hanya berbekal niat murni untuk menyampaikan petikan-petikan nas hadith adalah tidak memadai. Salah satu sebab yang menyumbang kepada berputiknya hadith palsu adalah murninya hasrat Abu ‘Ismah Nuh bin Maryam pemalsu hadith kepada *fada’il al-Quran* yang ingin mengembalikan minat orang ramai kepada al-Quran setelah melihat ramai menjauhkan diri darinya. Oleh yang demikian, pengetahuan dalam kaedah untuk berinteraksi dengan riwayat yang tidak sahih adalah sangat signifikan dalam era serba bermaklumat ini. Kitab *Majmu‘ al-Sharif* ini perlu digantikan riwayat-riwayatnya yang tidak autentik dengan riwayat yang berautoriti. Sebagai contoh dalam membicarakan fadilat membaca surah Yasin terdapat sebuah riwayat yang mempunyai kedudukan yang kuat setelah dihimpun jalurnya dan boleh digunakan sebagai sandaran. Hadith tersebut menyatakan keampunan dosa bagi sesiapa yang membaca.[45] Keampunan dosa ini adalah umum seperti mana hadith kelebihan orang yang berpuasa penuh keimanan akan diampunkan dosanya. Justeru, *matan* hadith tidak bertentangan dan tidak pula berlebihan kerana pengguguran segala dosa di sini adalah bagi dosa yang kecil sahaja. Sementara itu, bagi yang sukar ditemukan fadilat yang *maqbulah* untuk menggantikan tempat hadith yang tidak autentik ada baiknya dikosongkan sahaja tempat tersebut. Tidak perlu menelah ganjaran khusus bagi surah atau ayat yang khusus. Berpadalah dengan ganjaran melimpah ruah yang telah dinyatakan hadith sahih berkenaan membaca al-Quran yang mana pahalanya akan dihitung mengikut setiap huruf bukan mengikut ayat. Di samping itu perlu membiasakan diri merujuk sumber hadith dengan mengikuti kaedah berinteraksi dengan hadith yang tidak autentik untuk memastikan kedudukan satu-satu hadith yang ditemui. Adalah dicadangkan kitab Majmu‘ Sharif yang telah diterbitkan oleh pihak Kerajaan dicetak kembali dengan wajah baru dan dengan riwayat-riwayat kelebihan yang autentik.

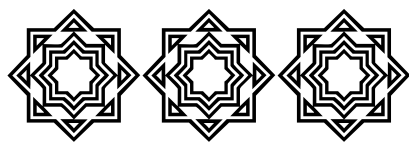
Bibliografi

1. Abu Ja’far al-Bukhturi, Muhammad bin ‘Amr (1422H/2001M), *Majmu‘ Musannafat Abi Ja ‘far al-Bukhturi*, sunt. Nabil Sa‘ad al-Din Jarar, Beirut: Dar al-Basha’ir.
2. Abu Nu’aim, Ahmad bin ‘Abdullah bin Ahmad (1394H/1974M), *Hilyat al-Auliya’*, Mesir: Dar al-Sa‘adah.
3. Abu Ya’la, Ahmad bin ‘Ali (1404H/1984M), *al-Musnad*, sunt. Hussain Salim Asad, Damsyiq: Dar al-Ma’mun li al-Turath.
4. Al-Baihaqi, Ahmad bin al-Hussain, (1414H/1993M), *Syu‘ab al-Iman*,sunt. ‘Abd al-‘Ali ‘Abd al-Hamid, Riyadh: Maktabat al-Rusyd.
5. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail, (1422H), *Sahih al-Bukhari*, sunt. Muhammad Zuhair bin Nasir al-Nasir, Dar Tuq al-Najah.
6. Al-Darimi, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Rahman (1407H), *al-Sunan*,sunt. Fawaz Ahmad Zamarliy, Khali dal-Saba’ al-‘Ilmiy, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.

[45] Hadith riwayat al-Darimi, ‘Abdullah bin ‘Abd al-Rahman (1407H), *al-Sunan*, sunt. Fawaz Ahmad Zamarliy, Khali dal-Saba’ al-‘Ilmiy, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, hlm. 549, no. 3417.

7. Al-Fattani, Muhammad Tahir bin ‘Ali al-Siddiqi, (1343H), *Tazkirat al-Mawdu‘at*, Idarat al-Tiba‘ah, al-Muniriyyah.
8. Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad (t.t.), *Ihya ‘Ulumuddin*, Beirut: Dar al-Ma‘rifah.
9. Al-Mustaghfiri, Abu al-‘Abbas Ja‘far bin Muhammad (2008), *Fadail al-Quran*, sunt. Ahmad bin Faris al-Salum, Dar Ibn Hazam.
10. Al-Qawqajiy, Muhammad bin Khalil bin Ibrahim (1415H), *al-Lu’ Lu’ al-Marsu‘,* sunt. Muhammad Fawwaz Zamarli, Beirut: Dar al-Basya’ir al-Islamiyyah.
11. Al-Tha‘labi, Ahmad bin Muhammad Abu Ishak (1422H/2002M), a*l-Kasyf wa al-Bayan*, aunt. Abu Muhammad bin ‘Ashur, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi.
12. Al-Wahidi, Abu al-Hasan ‘Ali bin Ahmad (1415H/1994M), *al-Wasit fi Tafsir al-Quran*, sunt. ‘Adil Ahmad ‘Abd al-Mawjud, ‘Ali Muhammad Mu‘awwid, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
13. Al-Zahabi, Muhammad bin Ahmad bin ‘Uthman (t.t.), *al-Mughni Fi Du‘afa al-Rijal*, sunt. Nur al-Din ‘Itr.
14. Ibn al-Durais, Abu ‘Abdullah Muhammad bin Ayub (1408H/1987M), *Fada’il al-Quran,* sunt. Ghazwah Badr, Damsyiq: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
15. Ibn ‘Arraq, ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali (1399), *Tanzih al-Syari‘ah*, sunt. ‘Abd al-Wahab ‘Abd al-Latif, ‘Abdullah Muhammad al-Siddiq al-Ghammari, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
16. Ibn Hajar, Ahmad bin ‘Ali (1406H/1986M), *Taqrib al-Tahzib,* sunt. Muhammad ‘Awwamah, Syria: Dar al-Rasyid.
17. Ibn al-Jawzi, ‘Abd al-Rahman bin ‘Ali bin Muhammad (1386H/1966M), *al-Mawdu‘at*, sunt. ‘Abd al-Rahman Muhammad ‘Uthman, Madinah: al-Maktabat al-Salafiyyah.
18. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muhammad bin Abi Bakr (1390H/1970), *al-Manar al-Munif,* Halab: Maktabat al-Matbu‘at al-Islamiyyah.
19. *Kamus Dewan* (2007), KualaLumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, edisi keempat.
20. *Majmuk Sharif*, (t.th.), Jakarta: C.V Sa’adiyah Putra
21. Muslim bin al-Hajjaj (t.th.), *al-Sahih*, sunt. Muhammad Fu’ad ‘Abd al-Baqi, Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi.
22. ‘Umar bin Hasan ‘Uthman al-Fallatah (1401H/1981M), *al-Wad‘ fi al-Hadith*, Beirut: Muassasah Manahil al-‘Irfan, Damsyiq: Maktabah al-Ghazali.

BAB 2

BENTUK-BENTUK SALAH FAHAM DAN PENYELEWENGAN TERHADAP HADITH-HADITH NABI SAW

SALAH FAHAM *AL-MADAD* DALAM *AL-KUTUB AL-SITTAH*: KAJIAN TERHADAP AMALAN ZIKIR *AL-MADAD* DI KALANGAN HABAIB JAKARTA, INDONESIA[1]

Nur Raihan Abdul Aziz[2]
Ishak Suliaman[3]

Abstrak: Kata *Al-Madad* dalam *Kutub Al-Sittah* di maknai sebagai pertolongan, iaitu pertolongan yang diberikan oleh Allah swt berupa bantuan dari Malaikat dan pertolongan dari manusia yang masih hidup. Namun, kalangan Habaib mencipta sebuah syair dalam Qasidah *"Madad Ya Rasulullah"* diertikan sebagai meminta pertolongan kepada Rasulullah saw, yang didakwa ada unsur syirik di dalamnya. Objektif utama dalam kajian ini bagi mengkaji konsep *Al-Madad* dalam Kutub *Al-Sittah*. Kajian ini turut menilai maksud *Al-Madad* dalam qasidah *"Madad Ya Rasulullah"* serta melihat pelbagai isu kontroversi dalam amalan zikir Habaib. Bagi mencapai objektif tersebut, kajian ini menggunakan metodologi pendekatan kualitatif dengan teknik pengumpulan data dari temubual dan pemerhatian Majlis zikir Habaib di Jakarta. Hasil kajian ini mendapati bahawa kata *Al-Madad* hanya bisa ditujukan kepada orang yang masih hidup dan mampu memberikan pertolongan, bukan kepada orang yang sudah wafat. Perkara ini menjadi salah satu isu kontroversi dalam hal bertawasul dan istighathah. Karena pada dasarnya kalangan Habaib mendakwa bahawa kata *Al-Madad* yang dimaksud adalah makna *hissy* atau bukan erti sebenar meminta pertolongan. Akhirnya, dapat disimpulkan bahawa perlu adanya kehati-hatian dalam memahami maksud daripada bacaan zikir dan qasidah, karena ianya bisa mengarah ke arah yang dipertentangkan syari'at.

Kata Kunci: *Al Madad,* Habaib, Qasidah, *Tawasul, Istightahah*

PENDAHULUAN

Habib merupakan keturunan Arab yang hijrah ke pelbagai Negara mempunyai peranan besar dan perkembangan pesat di Indonesia. Oleh kerana itu syair dan qasidah merupakan kebanggaan mereka dalam berdakwah. Yang menjadi perhatian penulis dalam perkara ini ialah syair yang mereka ciptakan. Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf telah menghasilkan sebuah syair qasidah yang

---

[1]Makalah ini adalah sebahagian hasil peneyelidikan desertasi yang dikemukakan bagi memenuhi keperluan bagi ijazah sarjana Usuluddin.

[2] Nur Raihan, adalah Pelajar Master di Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, E-mel: raihanazis.nr@gmail.com.

[3] Ishak Suliaman,PhD, adalah Profesor Madya di Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, E-mel: ishaks@um.edu.my.

berjudul *"Madad Yā Rasulullah"*.[4] Dalam bahasa yang bererti meminta pertolongan, dalam artian apakah boleh bersyair dengan menggunakan kata-kata minta tolong seperti ini kepada Rasulullah yang sudah meninggal dunia?.

Perkara semacam ini sememangnya menjadi perbezaan pendapat para Ulama tehadap bertawasul kepada orang yang sudah meninggal. Namun, perlu adanya penjelasan daripada apa yang dimaksudkan dengan *Al-Madad* yang sesungguhnya dalam qasidah ini. karena pada hakikatnya qasidah dan amalan mereka menunjukkan permohonan dan pemujian yang berlebihan kepada Rasulullah saw, dan lagi kesalahan mereka dalam memaknakan *Al-Madad* yang sebenar dalam *Al-Kutub Al-Sittah.*

Alasan penulis mengkaji tajuk ini kerana maraknya perkembangan Habaib di Indonesia dan penyebarannya ke Malaysia dan Negara tentangga lain dengan pendekatan zikir dan selawat. Di samping itu, terdapat amalan-amalan yang di luar kebiasaan orang pada umumnya, *Al-Madad* seperti yang sering ada dalam dunia sufi, contohnya dapat melihat Rasulullah saw, dan Rasulullah hadir dalam majlis mereka. Maka, perkara ini sangat menarik untuk di kaji dan dilakukan pemerhatian.

[1] *Al-Madad* Dalam *Al-Kutub Al-Sittah*.

Dalam kamus Lisan Al-'Arab kata *Al-Madad* bererti *'penolong'*. Penjelasan kata *Al-Madad* dalam kamus adalah sebagai berikut;

الأَمْدَادُ جَمْعٌ مَدَدٌ وَهُمْ ٱلأَعَوَانُ وَالأَنْصَارُ الَّذِيْنَ كَانُوْا يَمُدُّوْنَ ٱلْمسْلِمِيْنَ فِيْ ٱلجِهَادِ وَفِيْ حَدِيْثِ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ خَرَجْتُ مَعَ زَيْدُ بْنُ حَارِثَهُ فِيْ غَزْوَةِ مُؤْتَةِ وَرَافَقَنِيْ مَدَدِيٌّ مِنَ الْيَمَنِ وَهُوَ مَنْسُوْبٌ إِلَى المدَدِ.[5]

"*Al-Amdādu* jamak dari kata *(Madada)*, mereka adalah orang yang membantu dan menolong kaum Muslimin dalam Jihad di jalan Allah. Dalam hadith 'Auf bin Malik disebutkan bahawa Zaid bin Harithah pergi ke perang Mu'tah ditemani seorang *(Madadiyyu)* dari Yaman, *Madadiyyu* berasal dari kata *Madada* yang bermaksud penolong".

Perkataan *Al-Madad* juga disebutkan dalam Hadith Nabi Saw, contohnya dalam *Al-Kutub Al-Sittah*. Perkataan *Al-Madad* terdapat dalam Ṣaḥīḥ Bukhari, Ṣaḥīḥ Muslim dan Sunan *Abī Dāwud.*

Jadual bagi Perkataan *Al-Madad* Dalam *Al-Kutub Al-Sittah*

No.	Perkataan	Rekod	Bab Hadith	Lafaz Hadith

[4] Habib Syech Bin Abdul Qadir Assegaf, "*Biografi*", laman sesawang dicapai pada 20 Januari 2015, pukul 11.00 pagi (Waktu Malaysia), https://yahabibsyech.wordpress.com/biografi-habib-syech-bin-abdul-qodir-assegaf/

[5] Ibnu Manẓur, *Lisān Al-'Arab* (Beirut, Dar Al-Ṣadir), bab *Madada*, j.3, 396.

1.	وَاسْتَمَدُّوهُ	Imam Bukhari	Bab *Al-'Aun Bi Al-Madadi*	...فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمُوا وَاسْتَمَدُّوهُ عَلَى قَوْمِهِمْ فَأَمَدَّهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعِينَ مِنْ الْأَنْصَارِ...
2.	فَأَمَدَّهُمْ	Imam Bukhari	Bab *Al-'Aun Bi Al-Madadi*	...فَزَعَمُوا أَنَّهُمْ قَدْ أَسْلَمُوا وَاسْتَمَدُّوهُ عَلَى قَوْمِهِمْ فَأَمَدَّهُمْ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِسَبْعِينَ مِنْ الْأَنْصَارِ...
3.	مَدَدِيٌّ	Imam Muslim	Kitab *Jihād Wa Al-Sairu, Bab Istihqāqi Al-Qātil Salba Al-Qatīl*	...خَرَجَ مَعَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ وَرَافَقَنِي مَدَدِيٌّ مِنَ الْيَمَنِ ...
4.	مَدَّ	Imam Muslim	Kitab *Al-Imdād Bi Al-Malāikah Fi Ghazwati Badr Wa Ibāhati Al Ghanāim*	...وَهُمْ أَلْفٌ وَأَصْحَابُهُ ثَلاَثُمِائَةٍ وَتِسْعَةَ عَشَرَ رَجُلاً فَاسْتَقْبَلَ نَبِيُّ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم الْقِبْلَةَ ثُمَّ مَدَّ يَدَيْهِ فَجَعَلَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ ...
5.	مَادًّا	Imam Muslim	Kitab *Al-Imdād Bi Al-Malāikah Fi Ghazwati Badr Wa Ibāhati Al Ghanāim*	...فَمَازَالَ يَهْتِفُ بِرَبِّهِ مَادًّا يَدَيْهِ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ ...
6.	فَأَمَدَّهُ	Imam Muslim	Kitab *Al-Imdād Bi Al-Malāikah Fi Ghazwati Badr Wa Ibāhati Al Ghanāim*	فَأَمَدَّهُ اللَّهُ بِالْمَلاَئِكَةِ...
7.	مَدَدِ	Imam Muslim	Kitab *Al-Imdād Bi Al-Malāikah Fi Ghazwati Badr Wa Ibāhati Al Ghanāim*	ذَلِكَ مِنْ مَدَدِ السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ...
8.	مَدَدِيٌّ	Abu Dawud	Kitab *Jihād*, Bab *Fī Al-Imām Yamna' Al-Qātil As-Salba In Raa Wa Al-Farasa*	...خَرَجْتُ مَعَ زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ فِي غَزْوَةِ مُؤْتَةَ فَرَافَقَنِي مَدَدِيٌّ مِنْ أَهْلِ الْيَمَنِ...
9.	الْمَدَدِيُّ	Abu Dawud	Kitab *Jihād*, Bab *Fī Al-Imām Yamna' Al-Qātil As-Salba In Raa Wa Al-Farasa*	...رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ جَزُورًا فَسَأَلَهُ الْمَدَدِيُّ طَائِفَةً مِنْ جِلْدِهِ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ...
10.	الْمَدَدِيُّ	Abu Dawud	Kitab *Jihād*, Bab *Fī Al-Imām Yamna' Al-Qātil As-Salba In Raa Wa Al-Farasa*	فَقَعَدَ لَهُ الْمَدَدِيُّ خَلْفَ صَخْرَةٍ..
11.	الْمَدَدِيِّ	Abu Dawud	Kitab *Jihād*, Bab *Fī Al-Imām Yamna' Al-Qātil As-Salba In Raa Wa Al-Farasa*	...فَقَصَصْتُ عَلَيْهِ قِصَّةَ الْمَدَدِيِّ وَمَا فَعَلَ خَالِدٌ...

Dalam *Al-Kutub Al-Sittah* (seperti tertera di dalam jadual di atas). Terdapat 11 perkataan yang berasal dari kata *Madada* dan padanya termasuk juga kata *Al-Madad*. Pengkaji melihat bahawa kata *Al-Madad* yang terdapat dalam setiap hadith menjelaskan 'pertolongan yang diberikan kepada orang lain'. Ia juga membawa kepada 'pertolongan yang diberikan oleh Allah dan

Malaikat kepada hamba di bumi'. Hadith yang disebutkan merupakan peristiwa yang berlaku ketika perang Mu'tah.

[2] Isu Penyelewengan Dalam *Qasidah "Al-Madad Yā Rasulullah".*

Berikut merupakan sebahagian teks *qasidah "Al-Madad Yā Rasulullah"* berserta terjemahannya yang menunjukkan kata *Al-Madad* yang ditujukan kepada Rasulullah saw.

ٱلْمِدَدُ ٱلْمِدَدُ يَا رَسُوْلَ اللهِ ٱلْمِدَدُ ٱلْمِدَدُ يَاحَبِيْبَ الله

Kasihanilah kami, bantuilah kami, sokongilah kami, Wahai Rasulullah Kasihanilah kami, bantuilah kami, sokongilah kami, Wahai Kekasih Allah

Melalui alunan *qasidah Al-Madad* oleh *Ḥabīb* Syech Abdul Qadir Assegaf, ia boleh membuatkan hati seseorang perolehi ketenangan lantaran kemerduan suaranya. Namun, jika diselidiki kembali maksud kalimat yang terkandung dalam *qasidah* tersebut, terdapat permasalahan yang timbul pada kalimat *Al-Madad* yang bemakna meminta pertolongan di ucapkan kepada Rasulullah Saw.

Ini kerana, sebahagian ulama berpendapat bahawa *Tawaṣul* jenis ini merupakan *Tawaṣul* yang mengarah kepada perlakuan syirik dan mereka mendatangkan dalil daripada beberapa Hadith Nabi Saw. Selain itu, mereka berhujah bahawa Rasulullah saw telah meninggal dunia dan *qasidah* yang dilantunkan di majlis zikir ini bertujuan untuk meminta pertolongan kepada Rasulullah saw yang sudah meninggal dunia. Mereka menambah lagi bahawa perkara sedemikian bersalahan di sisi syarak.

Pendapat atau pegangan ini dikemukakan oleh Jawatankuasa Fatwa negeri Perlis yang menetapkan bahawa ungkapan *"Al-Madad Yā Rasulullah"* sama ada dalam doa, nyanyian *qasidah*, nasyid dan sebagainya tidak dibenarkan kerana ia boleh membawa kepada syirik. Menurut mantan Mufti negeri Perlis, Datuk Dr. Juanda, menyatakan bahawa memohon bantuan melalui lafaz *"Al-Madad Wahai Rasulullah"* adalah sejenis *Istighāthah* yang tidak dibenarkan dalam Islam. Beliau berkata:

"Istighāthah hanya dilakukan kepada orang yang hidup dalam ruang keupayaannya. Bahkan Nabi Saw telah menjelaskan di dalam hadith beliau; "Bagi setiap Nabi itu satu doa yang akan diperkenankan, maka setiap Nabi telah menggunakan kesempatan itu. Adapun aku menyimpan doa ku itu untuk menjadi syafaat kepada umatku pada hari kiamat. (HR.Muslim)." Maka menggunakan hadis ini sebagai dalil bolehnya istighāthah kepada orang yang telah mati adalah tidak benar dan menyeleweng dari maksud sebenar yang dikehendaki oleh hadis. Keadaan ini berlaku disebabkan mereka gagal untuk

membezakan antara istighāthah yang dibenarkan dengan istighāthah yang terlarang".[6]

2.1 Perbezaan Konsep Pemahaman 'Wafat'

Hal yang menjadi perbezaan pendapat dalam menyingkapi *Qasidah "Al-Madad Yā Rasulullah"* adalah pemahaman konsep 'Wafat'. Seorang Mursyid *Ṭarīqah Naqshabandiyah*[7] yang berasal dari Bandung menjelaskan definisi wafat sebagai berikut;

> *"Inti masalahnya adalah di makna wafat. Wafat tidak dimaknakan sebagai hilang atau habis sehingga tidak ada apa-apa dan tidak mampu apa-apa. Wafat intinya adalah perpindahan dari alam dunia ke alam barzakh.* ***Berkaitan dengan ini diyakini bahwa ruh para Nabi tidak hancur, hilang atau habis, sehingga para Nabi tidak ada dan tidak bisa apa-apa. Tapi beliau semua tetap hidup, bertindak dan berbuat.*** *Sebagaimana yang dipaparkan dalam hadith, di antaranya riwayat tentang salatnya para Nabi yang telah wafat, baginda* ***Rasulullah saw menjawab salawat di Isra dan Mi'raj. Salat para Nabi terdahulu (yang telah wafat) yang diimami Baginda Rasulullah saw. Ada dialog,*** *doa dan nasehat para Nabi terdahulu (yang telah wafat) kepada Baginda Rasulullah Saw dan berbagai riwayat lain.*[8]

Pendapat yang diberikan oleh Mursyid *Ṭarīqah* ini senada dengan pengertian 'wafat' menurut *Ḥabāib,* bahkan mereka yakin akan kehadiran Rasulullah dalam majlis selawat mereka. Peristiwa ini dikenali dengan istilah "*Mahāllul Qiyām*".[9]

2.2 Kontroversi "*Tawasul* Dan *Istighāthah* Kepada Al-Mutawaffa" Dalam Zikir *"Al-Madad Ya Rasulullah"*: Perspektif Ḥabāib[10] Dan Mantan Mufti Perlis Malaysia

---

[6] Dr.Juanda Jaya, *Fanpage Facebook*, dikemaskini pada tanggal 24 November 2014, dicapai pada 28 November 2014. Beliau menulis tentang bantahan terhadap zikir *"Madad Yā Rasulullah"* pada bantahan siri ke-6. https://www.facebook.com/pages/Dr-Juanda-Jaya/122207421177002?fref=nf:.

[7] Yajid Kalam adalah seorang Mursyid *Ṭarīqah Naqshabandiyah* yang sudah lebih dari 20 tahun berkecimpung dalam dunia tasawuf.

[8] Yajid Kalam (Mursyid *Ṭarīqah Naqshabandiyah* Bandung, Jawa Barat, Indonesia) dalam temubual dengan penulis, 10 September 2014, jam 11.00 pagi hingga 2.00 petang (WIB).

[9] Masa untuk berdiri sejenak sambil membaca kitab Maulid (*Ḍiyāul Lami'* atau lainnya) dan menangis memohon syafaat kepada Rasulullah Saw. Observasi Penyidik dalam *Ziarah Kubra* Habib Munzir Al Musawa, 8 September 2014, pukul 06.30 pm, bertempat di Masjid Jami' At Taubah, Makam Kramat Habib Ahmad bin Alwi Al Hadaad (Habib Kuching), Makam keluarga Habib Abdullah bin Ja'far Al Haddad, Pancoran, Jakarta Selatan, Indonesia.

[10] Hal ini disokong oleh Ibnu Abdillah Al-Katibiy, Beliau adalah seorang Guru Pembimbing Aswaja (Ahlusunnah Waljamaah) atau yang lebih dikenali sebagai NU (Nahdatul Ulama) di Pasuruan, Jawa Timur, Indonesia. Ibnu Abdillah Al-Katibiy, "Hukum mengucapkan *Al-Madad Yā Rasulullah*. Pencerahan buat Anas Madani", laman sesawang, dikemaskini 17 Ogos

Percanggahan terdapat pada memahami dalil yang terdapat dalam hadith Nabi saw bagi bertwasul kepada orang yang sudah wafat. Berikut merupakan dalil-dalil yang menyatakan ber*tawaṣul* kepada orang yang sudah wafat, termasuk Rasulullah Saw. Serta bantahan yang diberikan oleh Mantan Mufti Perlis Malaysia Dr.Juanda Jaya;

2.2.1 Dalil Pertama

حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنِ إِسْحَاقٍ ، قَالَ : حَدَّثَنَا مُنْجَابِ بْنِ الْحَارِثَ ، قَالَ : حَدَّثَنَا حَاتِمِ بْنِ إِسْمَاعِيْلَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُجَاهِدِعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، رَضِي اللهُ عَنْهُمَا ، أَنَّ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنَّ للهَ مَلاَئِكَةَ فِي الْأَرْضِ سِوَى الْحَفَظَةَ يَكْتُبُوْنَ مَا سَقَطَ مِنْ وَرَقِ الشَّجَرِ فَإِذَا أَصَابَ أَحَدَكُمْ عُرْجَةً بِأَرْضِ فُلاَةٍ فَلْيُنَادِ : أَعِيْنُوْا عِبَادَ اللهِ. (رَوَاهُ البَزَّارُ)

"Sesungguhnya Allah memiliki Malaikat di bumi selain hafaẓah yang menulis daun-daun yang jatuh dari pohonnya. Maka jika kalian ditimpa kesulitan di suatu padang, maka hendaklah mengatakan: Tolonglah aku Wahai para hamba Allah".[11]

Habaib[12]**:**

Boleh meminta pertolongan daripada orang yang tidak hadir di hadapannya, sama ada dari Rasulullah, Malaikat, atau wali Allah. Mereka menganggap bahawa hal ini telah diamalkan oleh ulama salaf, di antaranya Imam Ahmad bin Hanbal yang ber*tawasul* dengan perantara Nabi Saw.

"وَسَلِ اللهَ حَاجَتَكَ مُتَوَاسِلاً إِلَيْهِ بِنَبِيِّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقْضُ مِنَ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ"

"Dan mohonlah hajatmu kepada Allah dengan bertawasul melalui perantara Nabi-Nya Saw, nescaya Allah akan memenuhinya

Dr. Juanda Jaya:

"حَدَّثَنَا مُوْسَى بْنِ إِسْحَاقٍ ، قَالَ : حَدَّثَنَا مُنْجَابُ بْنِ الْحَارِثُ ، قَالَ : حَدَّثَنَا حَاتِمِ بْنِ إِسْمَاعِيْلَ عَنْ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبَانِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ مُجَاهِدُعَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ ، رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا..إلخ"

Sanad di atas yang diriwayatkan oleh Barraz memiliki banyak kecatatan. Dalam musnad Al-Barraz menyatakan: *"Dan tidak kami ketahui ia diriwayatkan dari Nabi Saw dengan lafaz ini melainkan dengan isnad ini* Al-

2014, dicapai pada 29 November 2014, http://www.aswj-rg.com/2014/08/hukum-mengucapkan-madad-ya-rasulullah-pencerahan-buat-abu-anas-madani.html

[11] Majma' Al Zawāid,10/188 *dari Ibnu Abbas, diriwayatkan oleh Barraz*, dia berkata sanadnya Tsiqat. Dan dinilai Hasan oleh al Hafidz Ibn Hajar, as Sakhawi dan al Haitsami 1-/132. (Takhrij ini keluarkan oleh Ibnu Abdillah Al-Katibiy)

[12] Disokong dan diwakilkan oleh Ibnu Abdillah Al-Katibiy dalam tulisannya yang bertajuk "Hukum mengucapkan *Al-Madad Yā Rasulullah*".

Barraz, *Al-Bahru Al-Zakhar Al-Ma'ruf Bi Musnad Al-Barraz*, No. Hadith 4922, Bab Musnad Ibnu 'Abbas Ra (Maktabah Ulum Wa Al-Hikam, 2014), jil.2, 178.

Riwayat ini adalah untuk meminta pertologan kepada orang ada kewujudannya, bukan ke atas orang yang ghaib. Apa yang dimaksudkan dalam hadis ini adalah meminta pertolongan daripada malaikat yang sememangnya mereka masih hidup.

2.2.2 Dalil Kedua

وَأَنْبَأَ أَحْمَدُ بْنِ الْحَسَنَ بْنِ عُتْبَةَ ثَنَّا يَحْيَ بْنِ عُثْمَانَ ثَنَّا عَبْدُاللهِ بْنِ صَالِحِ أَنْبَأَ الَّلَيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَأَنْبَأَمُحَمَّدُ بْنِ سَعْدٍ ثَنَّا أَبُوْ عَبْدِالرَّحْمَنِ النَّسَائِيْ ثَنَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِاللهِ بْنِ عَبْدُالحَكَمِ الْمِصْرِيْ ثَنَّا شُعَيْبُ بِنِ الَّلَيْثُ حَدَّثَنِيْ أَبِيْ حَدَّثَنِيْ عَبْدُاللهِ بْنِ أَبِيْ جَعْفَرِ سَمِعَتْ حَمْزَةَ بْنِ عَبْدِاللهِ بْنِ عُمَرُ يَقُوْلُ سَمِعْتُ عُمَرُ يَقُوْلُ قَالَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الشَّمْسَ لَتَدِنُوْ حَتَّى يَبْلُغُ الْعِرَقُ نِصْفُ آذَانِهِمْ فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِسْتَغَاثُوْا بِآدَمَ فَيَقُوْلُ لَسْتَ صَاحِبُ ذَاكَ ثُمَّ بِمُوْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فَيَقُوْلُ كَذَلِكَ ثُمَّ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ)

"Sesungguhnya matahari akan dekat di hari kiamat hingga keringat mencapai telinga, ketika keadaan mereka seperti itu, maka mereka beristighāthah dengan Nabi Adam, kemudian kepada Nabi Musa, kemudian kepada Nabi Muhammad Saw".[13]

Habaib: Boleh untuk meminta pertolongan kepada Para Nabi yang sudah wafat. Jika hal ini dilarang, mengapa mereka yang diceritakan dalam hadis ini tidak terus meminta pertolongan dari Allah? Apakah memohon pertolongan dari Nabi hanya boleh dilakukan di akhirat?

Dr.Juanda Jaya: Albani dalam fatwanya menyatakan bahawa hadis ini tidak bermaksud dibolehkan untuk minta pertolongan daripada orang yang sudah wafat, seperti Nabi atau Wali soleh yang sudah wafat. Namun, hadis ini termasuk dalam bab *"Istighathah kepada orang yang masih hidup dan mempunyai keupayaan."* Inilah perkara yang sangat ditakutkan oleh Ulama Tauhid kerana terdapat golongan yang membolehkan meminta tolong daripada orang yang sudah wafat.

2.2.3 Dalil Ketiga

حَدَّثَنَا أَبُوْ مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِيْ صَالِحِ، عَنْ مَالِكِ الدَّارِ، قَالَ: وَكَانَ خَازِنٌ عُمَرٌ عَلَى الطَّعَامِ، قَالَ: أَصَابَ النَّاسُ قَحْطٌ فِيْ زَمَنِ عُمَرُ، فَجَاءَ رَجُلٌ إِلَى قَبْرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، فَقَالَ: يَا رَسُوْلَ اللهِ، إِسْتَسْقِ لِأُمَّتِكَ، فَإِنَّهُمْ قَدْ هَلَكُوْا، فَأَتَى الرَّجُلُ فِيْ الْمِنَامِ، فَقِيْلَ لَهُ: إِئْتِ عُمَرَ

---

[13] Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin Mughirah al Bukhari, *Shahih Bukhari* (Naṣr Dar Al Fikr, Bab Man Sāla an Nās Takathuran) 325/5.

فَاقْرِئْهُ السَّلَامَ وَأَخْبِرْهُ أَنَّكُمْ مُسْتَقُوْنَ، وَقُلْ لَهُ عَلَيْكَ الْكِيْسِ، عَلَيْكَ الْكِيْسِ، فَأَتَى عُمَرُ فَأَخْبَرَهُ، فَبَكَى عُمَرُ، ثُمَّ قَالَ: يَارَبِّ، لَا آلُوْ إِلَّا مَا عَجَزْتَ عَنْهُ. (رَوَاهُ أَبُوْ شَيْبَةَ).

"Dari Mālik al-Dār, bendahara Umar ra, dia berkata, "Suatu ketika orang-orang ditimpa kemarau pada masa Umar, kemudian ada seorang lelaki yang datang ke kuburan Nabi Saw dan berkata, 'Wahai Rasulullah, mintakanlah siraman hujan untuk umatmu, kerana mereka telah binasa, 'Rasulullah lalu datang dalam mimpinya dan bersabda, 'Temui Umar, sampaikan salamku dan katakan kepadanya, kamu harus pintar, kamu harus pintar.' Orang itu lalu segera menghadap Umar dan menyampaikan perihal mimpi itu, lalu kata Umar, 'Wahai Tuhanku, tidak ada yang aku cuai kecuali yang tidak aku mampu lakukan."[14]

Habaib:
Hadis ini menjadi dalil dibenarkan untuk berdoa dan meminta pertolongan dari orang yang telah wafat.

Dr.Juanda Jaya:

Riwayat ini menunjukkan bahawa Umar bin Khattab tidak pergi ke kubur Nabi Saw untuk meminta pertolongan. Mereka juga tidak meminta pertolongan *(istighathah)* kepada Nabi Saw yang telah wafat, sebaliknya ber*tawasul* dengan orang yang lebih afḍal, yang masih hidup bersama mereka untuk berdoa kepada Allah Swt. Sekiranya perbuatan itu dibenarkan, sudah tentu mereka akan melakukannya walaupun sekali. Jika mereka tidak pernah melakukannya, ia menunjukkan perbuatan pergi ke kubur Nabi saw dan meminta pertolongan dari baginda untuk diturunkan hujan atau bantuan lainnya adalah sesuatu yang tidak disyariatkan.

"*Al-Madad Yā Rasulullah*" dan Isu Kesyirikan

Persoalan bagi sebahagian orang yang mengatakan, *"Wahai Rasulullah Tolonglah Kami, Ya Syeikh Fulan Tolonglah Kami"* adalah, *'Apakah hal ini akan mengeluarkan mereka dari Islam atau kita mengatakan mereka sebagai 'Kafir'?'* Syeikh Abdul Aziz Al-Rajihi[15] dalam kitabnya mengatakan bahawa perbuatan ini adalah "Syirik" kerana umat Islam tidak dituntut untuk meminta pertolongan daripada selain Allah. Barangsiapa yang mengatakan demikian maka mereka telah meminta kepada orang yang telah wafat. Adapun syafaat

[14] Diriwatkan oleh *Ibnu Abu Syaibah* dalam *Mushannaf*nya, j.6, 356; dan Ibnu Abd al-Bar dalam al-*Isti'ab,* jil.3, 1149. (Ini adalah *Takhrīj* yang dikeluarkan oleh Dr. Ali Jum'ah).
[15] Nama beliau adalah Abdul Aziz bin Abdullah, beliau seorang Ulama Mu'ashirah di Riyadh di Jami'ah Imam Muhammad bin Su'ud Al Islamiyah, Lahir di Riyadh pada tahun 1360 H.

yang diberikan oleh Nabi Saw adalah di akhirat saat semua manusia dibangkitkan dan dihidupkan kembali.[16]

Meminta petolongan daripada orang yang telah wafat kerap dikaitkan dengan kubur. terdapat tiga jenis ziarah kubur; pertama ziarah kubur yang disyariatkan, iaitu ziarah untuk mendoakan ahli kubur dan memperingati akan kematian. Kedua, ziarah ke kubur bertujuan untuk mendirikan solat di kubur, yang mana ia akan terjerumus ke arah perlakuan syirik. Ketiga, ziarah untuk mendekatkan diri kepada ahli kubur, memanjatkan doa kepada ahli kubur, dan meminta pertolongan kepadanya. Perlakuan ini seperti orang Jahil yang mendatangi kuburan Nabi Saw atau wali seperti Syeikh Abdul Qadir Al-Jailani dengan tujuan meminta pertolongan daripada mereka.[17]

Dalam fatwa yang dikeluarkan oleh Islamweb[18] menyatakan bahawa syair yang terkandung unsur *istighāthah* dengan meminta pertolongan daripada Rasulullah saw adalah haram hukumnya seperti yang disebutkan dalam hadis;

إِنَّهُ لَايَسْتَغَاثُ بِيْ وَإِنَّمَا يَسْتَغَاثُ بِاللهِ" (رَوَاهُ الطَّبْرَانِيْ وَصَحَّحَهُ ٱلْأَلْبَانِي).

"Sesunggunya mereka tidak minta pertolongan dariku, akan tetapi meminta pertolongan daripada Allah"

Namun, maksud mendambakan pertolongan *(Madad)* dari seorang Syeikh yang masih hidup, ia bertujuan untuk mencarai ilmu, petunjuk, doa, pendapat, dan kekuatan kerohanian dari kemampuan syeikh tersebut. Syeikh tersebut mestilah dibentengi dengan kekuatan iman, ibadah, dan hubungannya dengan Allah dan manusia. Sekiranya seseorang syeikh tersebut memenuhi syarat ini, maka untuk ber*istighāthah* dengannya diperbolehkan. Adapun jika seseorang meminta bantuan dari seorang syeikh yang telah wafat, bererti dia telah menjadikan roh syeikh tersebut sebagai perantaraannya untuk memohon syafaat daripada Allah. Jika hal sedemikian terjadi, maka ia sesuatu perlakuan yang dilarang kerana ia dapat mendekatkan diri kepada perbuatan syirik.[19]

Salah bukti jelas yang terdapat dalam sebuah acara majelis maulid Nabi di Bantul, Indonesia pada tanggal 19 April 2014 yang dihadiri oleh Habib Syech Abdul Qadir Assegaf dan tamu spesial mereka Maulana Syeikh Muhammad Hisham Kabbani.[20] Hal yang menghebohkan adalah beliau

---

[16] Syeikh Abdul Aziz Ar-Rajihi, *Ajwibah 'Adīdah 'An Asalatin Mufīdatin* (Dar Al Bayyinah, Bab Man Da'a Ghairu Allah Wa Thalaba Minhu) j.1, 4.

[17] *Akhṭaul Mara,h Al Muta'alliqah Bil 'Aqīdah*, ini soal yang pernah ditanyakan oleh Dar Al Iftina' wa Al Buhuth Al 'Alamiyyah Bi Al Mamlakah As Su'udiyyah, Fatwa no 2251, tarikh 5/1/1399H.

[18] http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=113422&RecID=14&srchwords=%C7%E1%E3%CF%CF&R1=1&R2=0 : Dicapai pada tanggal 15 Januari 2015.

[19] Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjadiyyah At Tasawuf Al Islami*, *Tasawuf Hitam Putih*, Pentj,Umar Ibrahim,Yazid Muttaqin, Ahmad Iftah.S (Solo, Tiga Serangkai, 2006),

[20] Syeikh Muhammad Hisham Kabbani adalah seorang ulama dan syekh Sufi dari Timur Tengah. Ia adalah lulusan America University di Beirut di bidang Kimia dan dari sana mengambil gelar Kedokteran di Louvain, Belgia. Ia juga meraih gelar di bidang Shariah di

menyatakan bahwa melihat Rasulullah pada menit ke 05.40 saat sedang berselawat yang dipimpin oleh Habib Syech Abdul Qadir Assegaf. Berikut pernyatakaan Syeikh Muhammad Hisham Kabbani;

> *"When Habib was reciting and they were reciting, suddenly from this side was coming the Prophet Saw. That's why I was not able to sitting, because we have that present coming with Auliya Allah, they were coming to cover whole majelis under the eyes and the barakah and the blessing of Sayyidina Muhammad Saw. That's why I was been pushed up and that's why I can not talk, it's impossible to talk in that presents".*[21]

2.3 Pemahaman Konsep *Tawasul* Dan *Istighāthah*

Tawasul dan *istighāthah* merupakan salah satu perkara utama dalam kajian ini, terkait dengan qasidah *Madad Ya Rasulullah* yang merupakan sebuah *tawasul dan Istigahāthah* dalam berdoa. Tawasul adalah perkataan Arab yang terdapat banyak dalam al Quran, hadis, syair Arab sebagainya yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada yang dipinta permohonan dan ia juga dikenali sebagai wasitah atau perantara.[22]

Tawasul yang disepakati oleh ulama-ulama Islam bermakna tawasul dengan cara tidak menyalahi atau bertentangan dengan syarak dan tidak membawa kesyirikan kepada Allah Swt.[23] Tidak semua ulama menentang tawasul dan tidak semua membolehkan, tawasul terbagai tiga jenis, iaitu tawasul yang dibolehkan, tawasul yang diharamkan, dan tawasul yang masih menjadi perselisihan antara umat Islam.

Adapun jenis tawasul yang dibolehkan oleh ulama iaitu;[24] tawasul kepada Allah dengan nama-nama dan sifat-sifat Allah,[25] tawasul kepada Allah degan keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya,[26] tawasul kepada Allah dengan

---

Damaskus. Sejak masa kanak-kanak ia menemani Syeikh 'Abdullah ad-Daghestani dan Syekh Muhammad Nazim al-Haqqani, gransyekh dari Tarekat Naqsabandi 'Aliyyah di masa ini. Ia telah banyak melakukan perjalanan ke seluruh Timur Tengah, Eropa dalam menemani syekhnya. Isterinya merupakan anak perempuan Syekh Nazim Haqqani. Detik forum , "Hisham Kabbani Keturunan Rasulullah Lulusan American University, dikemas kini 27 Ogus 2011, dicapai pada 21 Maret 2015, http://forum.detik.com/hisyam-kabbani-keturunan-rasulullahpun-lulusan-american-university-t281170.html

[21] OddWanted, "Nabi Muhammad Saw tiba-tiba hadir di peringatan Maulid Nabi, Bantul, dikemas kini 1 Mei 2014, dicapai 21 Maret 2015, https://www.youtube.com/watch?v=9SfTX-TCu8Y

[22] Muhammad Nashīr Al Dīn Al Albāni, *At Tawasul Anwā'uhu Wa Ahkāmuhu* (Beirut, Maktab Al Islami),6.

[23] Nakhbah Min Al Ulama, *Usūl Al Imān Fī Daui Al Kitāb Wa As Sunnah* (Saudi Arabia, Wizarah Ash Shuun Al Islamiyyah Wa al Awqāf Wa ad Dakwah Wa al Irshād, 1421H), 57.

[24] Muhammad bin Salih bin Muhammad Al 'Uthaimin, *Durūs Wa Al Fatāwa Al Haram Al Madanī* (Mauqi' Ash Shabakah Al Islamī, 1421H), 16-17.

[25] QS: Al A'raf: 180

[26] QS: Ali Imran: 16

amal saleh,[27] tawasul kepada Allah dengan doa orang-orang saleh . Tentang bertawasul kepada orang saleh al Albani berkata; “Seorang muslim bisa saja berada pada suatu musibah dan kesusahan, maka dia datang kepada orang saleh yang mengerti al Quran dan Sunnah meminta supaya orang saleh tersebut mendoakan dirinya kepada Allah”.

Adapun tawasul yang diharamkan oleh ulama adalah tawasul yang memiliki unsur-unsur kesyirikan didalamnya. Seperti pergi ke kubur seseorang yang dianggap saleh dan sembahyang di atasnya kemudian bertawasul kepada Allah melalui orang tersebut. Selain itu, tawasul yang diharamkan adalah meminta kepada Rasulullah untuk diberikan kesembuhan dan pertolongan apa saja, seperti perkataan *“Tolong kami Wahai Rasulullah”,* tawasul seperti ini akan membawa kepada kesyirikan. Tawasul yang diperselisihan antara umat Islam ialah tawasul memohon ampunan kepada Allah dengan menyebut kemuliaan Baginda Rasulullah Saw dan orang-orang saleh terdahulu seperti wali dan habib. Ulama memperselisihkan tasawuf dengan cara seperti ini, dengan memberikan dalil masing-masing yang menunjukkan boleh dan tidaknya bertawasul seperti ini.[28]

2.4 Kesimpulan Dan Analisis Kajian Amalan Zikir Ḥabāib

Kata *Al-Madad* dalam *Kutub Al-Sittah* di dapati tidak banyak, hanya terdapat empat hadith dalam tiga kitab hadith iaitu satu hadith dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhāri*, dua hadith dalam *Sahīh Muslim* dan satu hadith dalam *Sunan Abī Dāwud*. Kata *Al-Madad* dalam hadith Nabi ini didapati dalam berbagai bentuk, tidak hanya kata *Al-Madad* namun juga ada seperti *Madadiyyun*, *Amadda*, *Fa Istamadda*, *Māddan*. Semua kata ini memiliki erti yang maknanya sama iaitu pertolongan. Contohnya seperti *Madadiyyun* yang bererti lelaki yang menolong, *Amadda* dan *Fa Istamadda* bentuk *fi'il* yang bermakna menolong dan menjadikannya untuk memberi pertolongan, sedangkan *Māddan* bermakna penolong.

Penempatan kata *Al-Madad* dalam qasidah tidak benar jika itu ditujukan kepada Rasulullah saw. Karena *Al-Madad* yang dimaksud meminta pertolongan kepada orang yang masih hidup dan mampu untuk mendatangkan pertolongan. Walaupun masih menjadi perbedaan pendapat Ulama, namun kalangan Habaib memberikan dalil sebagai hujjah terhadap bolehnya meminta bantuan atau beristighathah dan bertawasul kepada Rasulullah saw setelah beliau wafat. Dalil yang mereka keluarkanpun mendapat kritikan dari Mantan Mufti Perlis Malaysia, iaitu Dr.Juanda Jaya.

Terdapat tiga dalil dari hadith Nabi Saw yang menjadi kontroversi keduanya terhadap isu bolehnya meminta pertolongan kepada orang yang sudah wafat. Setelah penulis mengakaji dan mentakhrij hadith-hadith tesebut memang didapati banyak kecacatan dalam hadith-hadith tersebut. Tidak hanya

[27] Qs: Furqan: 71

[28] Nozira Salleh, “*Kedudukan Tawasul Dalam Islam”,* Jurnal Universiti Kebangsaan Malaysia, dicapai 25 Februari 2105, http://journalarticle.ukm.my/6766/1/30-107-1-PB-1.pdf

itu, meminta kepada orang sudah meninggal merupakan perkara yang akan membawa kepada kesyirikan. Karena pada dasarnya Allah hanya satu-satunya tempat meminta dan mampu mendatangkan pertolongan.

Dalam observasi penulis menemukan banyak maklumat baru terhadap pelaksanaan acara dan peringatan yang ada dalam majelis ini. Sehingga setelah mengikuti berbagai macam aktiviti dalam mejelis ini penulis dapat menyimpulkan terhadap objektif yang ada dalam kajian ini. Kegiatan yang ada dalam majelis Habaib seperti pembacaan ziki dan qasidah dalam majelis zikit yang rutin mereka adakan. Adapun peringatan besar yang penulis ikuti adalah haul dan ziarah kubra. Acara haul adalah peringatan satu tahun kematian Habaib Munzir Al Musawa, salah satu pendiri majelis ini dan merupakan Habib dari Indonesia yang menuntut Ilmu ke Yaman. Dalam amalan haul dan berziarah kubur penulis mengakaji terdapat beberapa kata-kata yang menunjukkan istightathah kepada orang yang sudah meninggal dalam kitab yang dipilih.

Di setiap majelis zikir yang mereka adakan ada pembacaan maulid seperti kitab Barzanji dan *Ḍiyāu Al Lāmi'*. Selama pembacaan maulid ini ada mahallul qiyam iaitu waktu berdiri yang mana dalam masa itu mereka meyakini akan kehadiran Rasulullah Saw. Perkara inilah yang menurut penulis akan membawa kepada penyimpangan akidah. Kalangan Tasawuf merasa dengan kedekatan mereka terhadap alam gaib sehingga mereka mendakwa dapat melihat Rasulullah Saw. Sehingga pada saat itu mereka beranggapan Rasulullah Saw dapat memberikan pertolongan, karena keyakinan mereka bahwa Rasulullah Saw tidak terputus dengan alam dunia.

Hal yang harus diperhatikan adalah tuduhan syirik ke atas suatu kaum. Menurut Penyidik kata syirik tidak boleh semata-mata di berikan kepada mereka yang melafadzkan *qasidah "Madad Yā Rasulullah"* karena, masih banyak diantara mereka yang tidak mengerti apa yang mereka ucapkan. Adapun, golongan yang memahami makna dari pada *"Al-Madaad Yā Rasulullah"* dan tetap melafadzkannya maka mereka akan memiliki dalih sendiri, seperti;

i. Mereka mengatakan bahwa kata *"Al-Madad Yā Rasulullah"* adalah kiasan bukan kata sebenar. Artinya bukan langsung menjadikan Rasul sebagai tempat meminta, namun ianya akan kembali kepada Allah, Rasul hanya menjadi wasilah.
ii. Anggapan mereka bahwa Rasullah saw bukan wafat yang berarti hilang atau putus hubungan. Artinya masih ada peluang untuk meminta tolong dan meminta syafa'at kepada Rasulullah saw.
iii. Mengambil dalil yang menyatakan bolehnya meminta pertolongan (istigahathah dan tawasul) kepada orang yang sudah wafat, seperti Rasulullah Saw, wali dan orang-orang saleh.

Contoh argumen-argumen di atas sudah dijelaskan dan diberikan jawaban pada pembahasan di atas, bahwa;

i. Dalil-dalil yang digunakan oleh golongan yang menganggap bolehnya bertawasul dan istigahthah kepada orang yang telah wafat memiliki banyak kecacatan.
ii. Syafaat yang diberikan oleh Rasulullah Saw dan Nabi- Nabi adalah saat semua manusia dihidupkan kembali dan manusia mencari syafaat dari pada para Nabi, maka pasti mereka bisa melakukannya karena itu di atas kemampuan mereka.
iii. Bertawasul boleh dilakukan hanya kepada orang yang masih hidup, seperti orang-orang saleh.
iv. Mendatangi kubur dan berziarah boleh dalam Islam, namun tidak untuk meminta pertolongan kepada Ahli Kubur.

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. Al Habib Zain Bin Ibrahim Bin Smith Ba'lawi Al Husaini, *Manhaj As Sawi Sharh Usūl Ṭariqah Sādah Al Alawiyah*. Dar Al Ilmi Wa Ad Dakwah, 2005.
2. Novel Bin Muhammad Alydrus, *Sekilas Pandang Tarekat Bani 'Ālawi*. Surakarta: Taman Ilmu, 2006.
3. Muhammad Zaki Ibrahim, *Abjadiyyah At Tasawuf Al Islami Tasawuf Hitam Putih*, pentj,Umar Ibrahim,Yazid Muttaqin, Ahmad Iftah.S. Solo: Tiga Serangkai, 2006.
4. Jajat Burhanuddin, *Ulama Dan Kekuasaan Pergumulan Elite Muslim Dalam Sejarah Indonesia*. Jakarta: Mizan, 2012.
5. Al Barraz, *Al Bahru Al Zakhār Al Ma'ruf Bi Musnad Al Barrāz*. Maktabah Ulum Wa Al Hikam, 2014.
6. Habib Muhammad Al Kaf, Staf Hubungan Masyarakat (Humas) Majelis Rasulullah,di Pancoran Jakarta Selatan, Indonesia, 15 September 2014.
7. Habib Ahmad Alatas, Ketua Maktab Daimi Indonesia yang ke 10 bermula pada tahun 2007, 8 September 2014 pukul 11.30am-01.30pm di Maktab Daimi, Gedung Rabithah Alawiyah, Jagakarsa, Jakarta.
8. Yajid Kalam, Mursyid Thariqah Naqsabandiyah yang sudah 20 tahun dalam dunia tasawuf, Bandung, Jawa Barat, Indonesia, 10 September 2014 pukul 11.00pm-02.00am Waktu Indonesia Barat.
9. *Haul Akbar* Guru Mulia Al Habib Munzir bin Fuad Al Musawa, Minggu,15 September 2014, pukul 07.30 pm, bertempat di Masjid Al Munawar,Pancoran, Jakarta Selatan, Indonesia.
10. *Ziarah Kubra* Habib Munzir Al Musawa, 8 September 2014, pukul 06.30 pm, bertempat di Masjid Jami' At Taubah, Makam Kramat Habib Ahmad bin Alwi Al Hadaad (Habib Kuching), Makam keluarga Habib Abdullah bin Ja'far Al Haddad, Pancoran, Jakarta Selatan, Indonesia.
11. Nozira Salleh, *Kedudukan Tawasul Dalam Islam.* Jurnal Universiti Kebangsaan Malaysia, dicapai 25 Februari 2105, http://journalarticle.ukm.my/6766/1/30-107-1-PB-1.pdf.

12. Habib Syech Bin Abdul Qadir Assegaf, "*Biografi*". Dicapai pada tgl 20 Januari 2015, pukul 11.00 pm Waktu Malaysia, https://yahabibsyech.wordpress.com/biografi-habib-syech-bin-abdul-qodir-assegaf/.

13. Dr.Juanda Jaya, *Fanpage Facebook*, dikemaskini pada tanggal 24 November 2014, dicapai pada 28 November 2014. Beliau menulis tentang bantahan terhadap zikir "Madād Ya Rasulullah" https://www.facebook.com/pages/Dr-Juanda Jaya/122207421177002?fref=nf.

14. Abu Anas Almadani, *"Isu Madad dan Tawasul",* laman sesawang, dikemaskini pada tanggal 20 Ogos 2014, dicapai pada tanggal 28 November 2014, http://www.abuanasmadani.com/isu-madad-dan-tawassul-pencerahan-dari-abu-anas-madani/: Selain lama sesawang ini, Abu Anas memiliki laman sesawang lainnya, iaitu: Abu Anas Madani: Raudah Perkongsian Ilmu & Pengembangan Wacana, DarTaibah.com, Abdul Basit Abdul Rahman, Dr Abu Anas Madani.

15. Ibnu Abdillah Al-Katibiy, *"Hukum mengucapkan Madad Ya Rasulullah Pencerahan buat Anas Madani",* Beliau adalah seorang Guru Pembimbing Aswaja (Ahlusunnah Waljamaah) atau yang lebih dikenal dengan NU (Nahdatul Ulama) di Pasuruan, Jawa Timur, Indonesia. Dikemaskini 17 Agustus 2014, dicapai 29 November 2014, http://www.aswj-rg.com/2014/08/hukum-mengucapkan-madad-ya-rasulullah-pencerahan-buat-abu-anas-madani.html.

16. e-Fatwa Portal Rasmi Fatwa Malaysia, "Tariqat Naqsabandiah Al 'Aliyyah Syeikh Nazim Al Haqqani". Dikemas kini 22 Januari 2002, dicapai 23 Februari 2015. http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=113422&RecID=14&srchwords=%C7%E1%E3%CF%CF&R1=1&R2=0.

17. OddWanted, *"Nabi Muhammad Saw tiba*-*tiba hadir di peringatan Maulid Nabi*. Bantul, dikemas kini 1 Mei 2014, dicapai 21 Maret 2015, https://www.youtube.com/watch?v=9SfTX-TCu8Y.

PENYELEWENGAN FAKTA MENGENAI FEMONENA FALAK; KEPERLUAN PENYELIDIKAN TEMATIK ḤADĪTH BERKAITAN OBJEK SELESTIAL DI DALAM *AL-KUTUB AL-SITTAH*

Ahmad Irfan Bin Ikmal Hisham[1]
Ishak Bin Hj Suliaman[2]

Abstrak: Perkembangan ilmu falak telah direkod sejak awal kemunculan Tamadun Islām. Secara etimologinya, falak berasal daripada perkataan Sumerian iaitu *'pilak'* yang membawa maksud objek yang berputar, biasanya di langit (Encyclopedia of Islām, 1983). Walaupun sistem pendidikan pra-kemerdekaan di negara kita telah didominasi oleh sains Eropah sehingga memencilkan etnosains dan Islām, ilmu tersebut kini semakin menjadi tumpuan dalam kalangan akademia (Baharrudin, iii: 2009). Dewasa ini, ilmu falak mendapat sambutan masyarakat sama ada menerusi kegiatan astronomi amatur, profesional dan juga penyelidikan akademik. Pun demikian, perkembangan itu dicemari dengan beberapa keliruan terhadap fenomena astronomi dalam kalangan masyarakat, seperti teori heliosentrik dan geosentrik, perubahan kutub bumi dan waktu maghrib sebenar (Raihana, 254:2014). Contohnya, dakwaan yang matahari akan terbit daripada Barat, kononnya hasil kajian NASA. Ironinya, sebahagian penyelewengan itu disandarkan dengan ḥadīth berkaitan objek selestial, bagi tujuan memperkukuh dakwaan. Konsteks Ḥadīth yang menyebut objek-objek selestial, seperti *qamar, shams, kawākib* dan *burūj* juga telah diseleweng. Justeru, kertas penyelidikan ini ditulis dengan mensasarkan objektif memberikan pencerahan terhadap kepentingan kajian preliminari tematik terhadap ḥadīth berkaitan objek selestial di dalam *al-kutub al-sittah* bagi menyusun elemen kontesktual kefahaman Ḥadīth tersebut di dalam isu-isu astronomi. Bagi mencapai objektif tersebut, pendekatan kuantitatif ringkas diaplikasikan bagi mendapatkan frekuensi penggunaan objek selestial di dalam *al-kutub al-sittah*, disusuli dengan analisis tekstual terhadap pola tema ḥadīth berkaitan berasaskan teori kualitatif tematik Boyatzis (1998). Penyelidikan ini mencadangkan kepentingan untuk penyelidikan tematik mengenai ḥadīth berkaitan objek selestial bagi menjawab kekeliruan yang timbul di sebalik fenomena astronomi yang berlaku dalam masyarakat.

Kata kunci: Ḥadīth Mauḍū'iy, Falak, Astronomi, Thematik, Astro-Fiqh**.**

[1]Penulis merupakan pelajar PhD di Jabatan al-Qur'ān dan al-Ḥadīth, Universiti Malaya di bawah penyeliaan Profesor Madya Dr Ishak bin Haji Suliaman. Penulis boleh dihubungi melalui emel: irfan@ump.edu.my / abid.fana@gmail.com.
[2] Ishak Suliaman,PhD, adalah Profesor Madya di Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, E-mel: ishaks@um.edu.my.

PENDAHULUAN

Ḥadīth adalah merupakan sumber rujukan kedua di dalam Islām. Kepentingan ilmu ḥadīth dapat dilihat berdasarkan peranannya yang bukan sahaja menjadi sumber perundangan yang penting di dalam ilmu sharī'ah, akan tetapi ianya juga berfungsi sebagai salah satu daripada kaedah pembuktian mu'jizat kenabian Muḥammad. Berdasarkan kepentingan ilmu tersebut, Syamsul Anuar berpandangan ianya tidak hanya menjadi bidang yang eksklusif dalam kalangan sarjana ḥadīth tradisi, akan tetapi turut menjadi objek penyelidikan di dalam bidang-bidang yang lain, seperti ilmu fiqh[3].

Atas landasan inilah dunia penyelidikan ḥadīth semakin merentasi bidang disiplin ilmu. Sebagai contoh, buku al-I'jāz al-'Ilmiy fī al-Sunnah al-Nabawiyyah nukilan Dr Zaghlul al-Najjar[4], telah dijadikan rujukan terbaik para penyelidik untuk mengkaji perkaitan mu'jizat saintifik yang boleh dipelajari daripada ḥadīth nabawiy[5]. Mendahului sebelum itu, ialah siri-siri penyelidikan yang dibuat oleh sarjana barat seperti Maurice Bucaille[6] yang membincangkan persoalan sains di dalam al-Qur'ān dan Keith Moore[7] yang menerajui kajian embiriologi berasaskan ayat al-Qur'ān.

Antara cabang penyelidikan sains di dalam ḥadīth ialah persoalan astronomi dan falak.

1.1 Ilmu Falak

Perkataan falak disebut di dalam al-Qur'ān, merujuk kepada pergerakan bersistematik objek selestial[8]. Firman Allah:

Yāsīn 36:40

> Terjemahan: (Dengan ketentuan yang demikian), matahari tidak mudah baginya mengejar bulan, dan malam pula tidak dapat mendahului siang; kerana tiap-tiap satunya beredar terapung-apung di tempat edarannya (falak) masing-masing.

---

[3] Syamsul Anwar, Profesor Dr, *Interkoneksi Studi Ḥadīth dan Astronomi* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2011), 1.

[4] Zaghlul al-Najjar, *al-I'jāz al-'Ilmiy fī al-Sunnah al-Nabawiyyah nukilan Dr Zaghlul al-Najjar* (Cairo: Nahdah Misr, 2007), 3.

[5] Rujuk Ishak Suliaman et al, *Metodologi Penulisan Zaghlul al-Najjar Dalam Menganalisis Teks Ḥadīth Nabawiy Melalui Data-data Saintifik* (Prosiding Seminar Antarabangsa Sunnah Nabawiyyah: Realiti dan Cabaran Semasa,2011) 279-289.

[6] Rujuk Maurice Bucaille, *Le Bible, le Coran et la Science* (France: Pocket, 2003).

[7] Rujuk Laman Sesawang Wikipedia, dicapai 27 Julai 2015, https://en.wikipedia.org/wiki/Keith_L._Moore.

[8] Sebahagian sarjana menggunakan istilah jasad samawi (Baharrudin Zainal) atau objek langit. Ianya merujuk kepada semua objek yang ada di langit, seperti bintang, planet, bulan dan lain-lain.

Menurut Ibn Kathīr, perkataan falak yang dimaksudkan di dalam 36:40 ialah orbit yang menjadi laluan objek-objek selestial[9].

Falak juga dapat difahami sebagai *majrā al-kawākib* yang bermaksud tempat perjalanan planet atau orbit[10]. Memandangkan ilmu ini merupakan antara disiplin ilmu yang telah berakar umbi lama di dalam tamadun manusia, ianya juga dapat difahami dengan pengertian yang variatif.

Ilmu falak dan astronomi melalui proses perkembangan yang signifikan di negara kita. Rentetan usaha yang dilakukan sama ada melalui saluran akademia, seperti di Universiti-universiti Awam yang membuka program pengajian dan penyelidikan falak (Universiti Malaya, Universiti Sultan Zainal Abidin, Universiti Kebangsaan Malaysia dan lain-lain), ramai pakar telah dilahirkan. Selain itu, wujudnya kelab-kelab astronomi di sekolah dan universiti, selain program anjuran ahli astronomi amatur seperti Falak Online turut membantu mempopularkan bidang ini dalam kalangan masyarakat awam.

1.2 Salah Guna Ḥadīth Di Dalam Penyebaran Maklumat Palsu Fenomena Falak

Memandangkan ilmu falak telah menjadi semakin popular, maka ianya turut mengundang kepada penyebaran maklumat palsu (*hoax*) berkaitan fenomena astronomi. Walaupun dengan matlamat yang baik, seperti untuk *amar ma'ruf*, memberikan peringatan kepada manusia mengenai hampirnya hari qiamat, akan tetapi pendustaan ini tidak dapat diterima di dalam Islām, apatah lagi apabila ianya membabitkan penyalahgunaan ḥadīth di dalam penyebaran maklumat tersebut. Antara contoh penyebaran palsu itu ialah seperti berikut:

1.2.1 Matahari Akan Terbit Daripada Barat[11]

Dakwaan yang matahari akan terbit daripada barat dalam masa terdekat adalah di antara penyebaran palsu yang paling popular dalam masyarakat awam. Dakwaan ini diperkukuhkan dengan kononnya ianya telah disahkan oleh pihak NASA, selain menggunakan ayat al-Qur'ān dan al-Ḥadīth untuk memperkukuhkan dakwaan mereka. Berikut merupakan antara petikan penyebaran palsu ini:

> …NASA mengeluarkan kenyataan matahari akan terbit dari barat. Sains astronomi ada menyebut bahawa kelajuan putaran planet Marikh sedang perlahan sedikit demi sedikit ke arah laluannya ke timur. Para saintis agensi angkasa lepas kebangsaan Amerika Syarikat (NASA) pula mendapati pergerakan planet itu terhenti ke arah laluan tersebut.
>
> NASA kemudian mendapati planet Marikh telah menukar laluannya ke arah yang bertentangan, iaitu ke arah Barat, ini bermakna matahari akan

[9] Ibn Kathīr, dicapai 29 Julai 2015, http://www.altafsir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=1&tTafsirNo=7&tSoraNo=36&tAyahNo=40&tDisplay=yes&Page=4&Size=1&LanguageId=1

[10] Aḥmad Izzan et al, *Studi Ilmu Falak; Cara Mudah Belajar Ilmu Falak* (Banten: Pustaka Aufa Media), 1.

[11] Detik Islām, dicapai pada 30 Julai 2015, http://detikislam.blogspot.com/2013/06/matahari-terbit-sebelah-barat.html#

terbit dari arah barat Marikh. Fenomena yang ganjil itu disebut sebagai "retrograde motion".

Subhanallah! Kekasih Allah Nabi Muhammad bersabda bahawa salah satu tanda besar yang hari kiamat akan tiba ialah apabila matahari terbit dari Barat.

Pihak NASA telahpun mendapati tanda-tanda matahari akan terbit dari Barat semasa ahli sains astronominya mengkaji pergerakan planet Marikh. Yang mereka tidak dapat pastikan ialah tempoh masa yang bakal diambil sehinggalah semua planet melalui fenomena yang serupa.

Dapatan sains oleh NASA itu semestinya memperkukuhkan lagi iman umat Islam akan tanda-tanda kiamat. Manusia tidak tahu bila ianya akan berlaku walaupun sudah ada banyak tanda-tandanya. Hanya Allah Yang Maha Mengetahui.

Kalau di kaji dengan teliti, teori yang dijelaskan Al-Quran ini agak berbeza dari teori-teori barat. Yang pertama, Al-Quran menjelaskan bulan yang menyebabkan bumi bertukar arah. Al-Quran menunjukkan perkaitan yang erat dan rapat antara bumi dan bulan. Tetapi teori barat tidak 'nampak' pun peranan bulan dalam proses kejadian ini.

Yang keduanya, teori Al-Quran nampak lebih jelas dan mudah difahami, malah boleh dibuktikan melalui ujikaji makmal. Sedangkan teori barat tidak dapat diuji dalam makmal dan tidak menunjukkan keadaan matahari akan naik dari barat! Kalau berlaku perlanggaran yang teramat dahsyat (dengan komet yang besar), maka bumi akan hancur! Perlanggaran 'kecil' (seperti yang berlaku di Mexico) tidak akan dapat menukar putaran bumi. Lagi pun sekiranya komet melanggar bumi dari "arah yang salah" ianya mungkin akan menambah kelajuan pusingan yang ada sekarang misalkan dari 24 jam kepada 10 jam sahaja/hari. Sekiranya bumi berputar pada kelajuan ini, maka kelajuan objek yang berada pada permukaan equator (atau khatulistiwa) ialah kira-kira 4,000 km/sejam yang akan memusnahkan segala-galanya yang ada dipermukaan bumi seperti rumah, bangunan, tumbuhan, pohon kayu, dan manusia serta binatang-binatang akan berterbangan.

Lagi pun untuk membolehkan bumi perputar pada arah bertentangan, komet yang melanggar bumi mesti pergerak pada kelajuan lebih dari 2 kali kelajuan putaran bumi iaitu 3,300 km/jam (sekiranya saiz komet sama besar dengan saiz bumi), dan mesti melanggar bumi pada sudut dan lokasi yang tepat. Kalau ianya melanggar pada kutub utara, maka matahari tidak akan 'terbit dari barat'.

Yang ke-tiga, teori Al-Quran adalah lebih tepat sebab tidak berlaku kerosakkan yang besar kepada makhluk di bumi. Sekiranya berlaku kemusnahan yang besar (misalnya bumi hancur), maka ini bermakna sudah "betul-betul kiamat" dan bukannya lagi "hampir kiamat". Di dalam hadith di atas menjelaskan selepas matahari naik dari barat maka segala amalan dan taubat tidak diterima lagi, dan dajal akan turun ke bumi (ini menunjukkan manusia masih lagi hidup di bumi, dan berjalan seperti biasa).

Tambahan pula Al-Quran menyatakan (15:76) manusia akan melihat jalan-jalan tetap tegak, nampak seperti biasa tanpa sebarang kerosakan, dan masih boleh dilalui.

Keempat, penjelasan Al-Quran lebih menyeluruh dan dari teori barat. Ahli sains telah mendapati bahawa terdapat ‘2’ jenis permukaan bulan iaitu permukaan yang cerah (yang sentiasa mengadap bumi), dan permukaan gelap (yang sentiasa membelakangi bumi). Kedua-dua permukaan ini mempunyai ciri-ciri yang berbeza yang amat ketara seperti warna, daya graviti, kandungan bahan-bahan, ketumpatan dan kemampatan, keradioaktifan, dan sebagainya. Oleh itu apabila bulan merekah ia akan merubah polar graviti, mengeluarkan tenaga elektromagnetik yang boleh menyebabkan daya graviti dan magnet bumi bertindak balas.

> **Nabi Muhammad dalam hadis yang maksudnya lebih kurang: “Salah satu tanda-tanda hari kiamat itu, matahari akan naik dari barat, di mana tidak lagi Taubah (keampunan) akan diberikan“. Sebagai orang Islam kita yakin tanpa ragu apa yang disabdakan oleh Nabi dan untuk memudahkan pemahaman kita, Allah melalui ilmu sains astronomi memperincikan bagaimana hal ini akan berlaku**.

Sains astronomi mendapati bahawa kelajuan planet Marikh menurun dalam perjalanan ke arah timur dan pada hari Rabu 30hb Julai 2003, pergerakan planet telah benar-benar berhenti dan hari tersebut, matahari telah naik dari sebelah barat di planet Marikh. Ini berlaku sekali sahaja, dan fenomena pelik ini diistilahkan sebagai Retrograde Motion. Para saintis menjelaskan ini akan berlaku kepada semua planet sekali sahaja. Dan planet kita iaitu bumi adalah betul-betul bersebelahan dengan Marikh.

1.2.2 Dunia Bergelap Selama 3 Hari

Terdapat juga penyebaran palsu yang mendakwa matahari akan bergelap selama 3 hari. Selain mendakwa yang maklumat itu datangnya daripada NASA, penyebar maklumat itu juga akan memperkukuh kenyataan mereka dengan petikan-petikan ḥadīth yang kebanyakannya dipetik di luar daripada konteks ḥadīth berkenaan. Contohnya seperti berikut:

> Pihak NASA menjangkakan akan berlaku fenomena bumi akan gelap selama 3 hari iaitu bermula pada 23, 24 dan 25 Disember 2012. Apakah ini satu bencana atau anugerah? Entah benar atau ke tidak hanyalah jangkaan manusia sahaja.
>
> Para Saintis NASA menjangkakan perubahan alam semesta dengan kegelapan penuh pada bumi selama 3 hari bermula pada 23 Disember 2012 bukanlah akan berakhirnya usia dunia, tapi ini adalah “Penyejajaran Alam Semesta“, di mana matahari dan bumi akan berada pada satu garis lurus untuk pertama kalinya. Bumi akan bertukar tempat dari dimensi ke 3 ke dimensi 0, lalu bertukar lagi ke dimensi ke 4.
>
> Semasa proses pertukaran ini, seluruh alam akan menghadapi perubahan besar, dan kita akan melihat dunia yang baru (Dark of the Earth). Dunia gelap tanpa sinar, tanpa cahaya matahari[12].

---

[12] Nizarazu, dicapai pada 30 Julai 2015, http://www.nizarazu.com/kisah-sebenar-tentang-bumi-bergelap-3-hari/

1.2.3 ISU-ISU FIQH BERKAITAN FALAK

Selain itu, terdapat juga dakwaan palsu yang disebarkan membabitkan isu-isu fiqh. Contohnya, dakwaan yang arah qiblat telah bertukar beberapa darjah, dakwaan yang matahari telah beralih akibat perubahan kutub bumi, selain jadual waktu sembahyang yang telah bertukar. Kebanyakan dakwaan-dakwaan seumpama ini menggunakan beberapa petikan ḥadīth untuk memperkukuhkan penyebaran mereka.

1.3 KEPERLUAN KAJIAN ḤADĪTH DENGAN ILMU FALAK

Justeru, penyelidik berpandangan wujudnya keperluan yang signifikan untuk melakukan kajian ḥadīth-ḥadīth berkaitan dengan ilmu falak dan astronomi bagi memastikan kefahaman umat Islām terhadap disiplin ilmu ini berada pada landasan yang benar. Ini selari dengan kajian yang telah dilakukan oleh Raihanah yang menyatakan adalah wajar bagi penyelidik astonomi Islām mengkaji dan mendalami is ini bagi menyelesaikan kekeliruan masyarakat. Di samping itu, kajian berkaitan astronomi dengan al-Qur'ān dan al-Ḥadīth ini dapat menarik minat dan menggalakkan masyarakat Islām mengenal sains angkasa[13].

Selain itu, Raihanah turut berpendapat yang adanya keperluan untuk menjadikan subjek Ḥadīth sebagai salah satu daripada kursus teras kepada pelajar yang mengikuti Ijazah Sarjana Muda Syarī'ah Astronomi Islām dan kursus pilihan bagi mahasiswa pengajian Islām yang lain. Beliau berpandangan terdapat banyak kepentingan dan keperluan yang sangat penting memahami nas dalam konteks yang betul melibatkan disiplin pengajian astronomi Islām yang sedang membangun dan berkembang pada hari ini. Di samping itu juga, kursus tersebut akan menjadi panduan dan rujukan dalam penyelidikan program peringkat Sarjana dan Doktor Falsafah (Phd) dalam bidang astronomi Islām[14].

[2] Metodologi Kajian

Kajian ini akan menggunakan metolodolgi kualitatif menerusi kaedah analisis tematik. Analisis tematik merupakan antara kaedah kajian yang digunakan secara meluas di dalam penyelidikan kualitatif, walaupun kurang digunakan di dalam akademia[15]. Walaupun demikian, kaedah ini amat berkesan bagi menganalisa paten dan tema dalam mana-mana sumber rujukan bagi meluaskan lagi ruang penyelidikan dalam bidang pengetahuan yang spesifik.

Menurut Braun dan Clarke, terdapat 6 proses yang digunakan bagi menganalisis data tematik dalam penyelidikan[16], seperti berikut:

i. Mengumpul dan menyorot data kajian.

---

[13] Raihana Abdul Wahab. "*Proses Kematian Bintang Daripada Perspektif Islam Dan Astronomi Moden*" (tesis kedoktoran, Universiti Malaya, 2014), 254.
[14] Ibid., 255.
[15] Boyatzis, Richard E., *Transforming Qualitative Information; Thematic Analysis and Code Development*. (London: Sage Publication, 1998), 4.
[16] Braun, Virginia, & Victoria Clarke. "*Using Thematic Analysis in Psychology*." *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006): 77–101.

ii. Menghasilkan kodifikasi awal.
iii. Mencari tema-tema.
iv. Membuat sorotan tema.
v. Memperhalusi pengkategorian tema.
vi. Menghasilkan laporan.

Dalam kajian ini, penyelidik hanya akan memfokuskan pencarian ḥadīth di dalam Kutub Sittah yang mengandungi kalimah objek selestial asas iaitu al-najm, al-nujum (bintang), al-Hilāl, al-Qamar (bulan), dan al-Shams (matahari). Perkataan-perkataan tersebut dipilih kerana kaitan yang rapat dengan beberapa persoalan fiqh di dalam sharī'ah, seperti penentuan arah qiblat, penentuan awal puasa Ramaḍān serta penentuan waktu solat.

Bagi mengumpulkan data, penyelidik menggunakan program Ensiklopedia Ḥadīth Kitab 9 Imām keluaran Lidwa untuk mengumpulkan data ḥadīth-ḥadīth yang berkaitan. Program Ensiklopedia Ḥadīth Kitab 9 telah diiktiraf dan digunakan secara meluas di dalam penyelidikan ḥadīth. Berdasarkan kajian yang dilakukan sarjana Ḥadīth Shahril Nizam Zulkipli dan Ishak Suliaman[17], terdapat beberapa sumber ḥadīth daripada internet seperti di IslamWeb dan al-Durar al-Saniyyah yang boleh diterima auutoriti mereka di dalam pengajian ḥadīth. Mereka turut menyentuh program Ensiklopedia Ḥadīth Kitāb 9 yang dihasilkan oleh Lidwa daripada sudut ketepatan ḥadīth dan kemudahan untuk takhrij. Walau bagaimanapun, penyelidik akan turut melakukan semakan silang dengan edisi cetakan.

Selepas mendapatkan ḥadīth-ḥadīth tersebut, penyelidik seterusnya menghasilkan kodifikasi melalui penelitian terhadap kedudukan ḥadīth itu di dalam tema bab. Seterusnya, ḥadīth yang relevan akan dikumpulkan menerusi tema yang berkaitan dengan persoalan golongan faqīr dan miskīn. Sorotan dan analisis akan dilakukan, sebelum pengkategorian tema diperhalusi

[3] HASIL KAJIAN

Berdasarkan pengumpulan data, Jadual 1 merupakan maklumat mengenai ḥadīth-ḥadīth yang mengandungi kalimah objek selestial di dalam Kutub Sittah.

Jadual 1 Taburan Objek Selestial Di Dalam Kutub Sittah

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
Al-Najm	26	Bukhārī (10 ḥadīth)	
		1009	Nama surah
		1011	Nama surah
		3676	Nama surah
		3564	Nama surah
		4484	Nama surah
		1011	Nama surah

[17] Shahril Nizam dan Ishak Suliaman, Zulkipli. *Autoriti Hadis Di Internet*. (Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013),

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		4485	Nama surah
		6801	Nama surah
		Abū Dāwūd (3 ḥadīth)	
		1188	Nama surah
		1196	Nama surah
		1197	Nama Surah
		Ibn Mājah (2 ḥadīth)	
		1045	Nama surah
		1165	Tidur
		Muslim (3 ḥadīth)	
		1372	Bintang/malam
		902	Nama surah
		903	Nama surah
		Al-Nasā'ī (4 ḥadīth)	
		950	Nama surah
		951	Nama surah
Al-Nujūm	26	Bukhārī (2 ḥadīth)	
		4583	Banyak
		6	Bintang (Hercules)
		Abū Dāwūd (6 ḥadīth)	
		354	Malam (solat maghrib)
		1001	Malam (solat Kusuf)
		1021	Malam (jama' solat)
		1029	Malam (jama' solat)
		4157	Bintang
		3406	Ilmu tanjim/ramalan
		Ibn Mājah (4 ḥadīth)	
		681	Malam (solat Maghrib)

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		3716	Ilmu tanjim/ramalan
		4291	Banyak (bekas minum telaga syurga)
		4292	Banyak (bekas minum ahli syurga)
		Muslim (8 ḥadīth)	
		107	Nama surah / tanda kebesaran Allah
		364	Banyak (bekas minum ahli syurga)
		4259	Banyak (bekas minum ahli syurga)
		4262	Banyak (bekas minum ahli syurga)
		607	Banyak (bekas minum ahli syurga)
		1550	Ilmu tanjim/ramalan
		1159	Malam (Waktu Maghrib & Jama’)
		4596	Analogi sahabat nabi
		Nasā’ī (3 ḥadīth)	
		510	Malam (waktu solat Isya’ dan Fajar)
		584	Malam (solat Maghrib dan jama’)
		593	Malam (waktu solat)
		Tirmidhī (3 ḥadīth)	
		2461	Analogi kelebihan ahli syurga
		3197	Waktu solat (sunat qabliyah fajr)
		3247	Rejaman syaitan

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
Al-Hilāl	55[18]	Bukhārī	
		(9 ḥadīth)	
		5978	Tazkirah melunakkan
		1829	hati
		2379	Puasa wiṣāl (larangan)
		5403	Tazkirah melunakkan
			hati
		6345	Awal bulan (miqat
		6701	zamani)
		161	Puasa wiṣāl (larangan)
			Puasa wiṣāl (larangan)
		1773	Awal bulan (miqat
		6755	zamani)
			Awal bulan Ramaḍān
		Abū Dāwūd	Puasa wiṣāl (larangan)
		(15 ḥadīth)	
		591	
		1509	Bentuk garisan depan
			orang yang solat
		1976	Awal bulan (miqat
		1981	zamani)
		1984	Awal bulan Ramaḍān
		1985	Awal bulan Ramaḍān
		1992	Awal bulan Ramaḍān
		1994	Awal bulan Ramaḍān
		1995	Akhir bulan Ramaḍān
		4429	Awal bulan Ramaḍān
			Awal bulan Ramaḍān
		4157	Adab (tak terima
			kesaksian)
		977	Adab (tak terima
		1986	kesaksian)
		1993	Awal bulan Ramaḍān
		4428	Awal bulan Ramaḍān
			Awal bulan Ramaḍān
		Ibn Mājah	Adab / ayatullah
		(4 ḥadīth)	
		1643	

[18] Asal carian ialah sebanyak 69. Akan tetapi didapati carian turut meliputi nama perawi seperti al-Nazzāl bin Sabrah al-Hilālī dalam Ṣaḥīḥ Bukhārī ḥadīth 3217, Qabiṣah bin al-Hilālī dalam Sunan Abū Dāwūd ḥadīth 1001 dan 1397 serta Ṣaḥīḥ Muslim ḥadīth 1730, serta Sunan al-Nasā'ī ḥadīth 1469 dan 1470 serta Sunan al-Tirmidhī ḥadīth 513, Abū Mūsā al-Hilālī dalam Sunan Abū Dāwūd ḥadīth 1763, Muḥammad bin 'Abdullāh bin 'Ubaid bin 'Aqīl al-Hilālī dalam Sunan Abū Dāwūd ḥadīth 3830, 'Abdullāh bin 'Aun al-Hilālī dalam Ṣaḥīḥ Muslim ḥadīth 2167, 3242, 3507, 3806 dan 5082, Abū Naṣr al-Hilālī dalam Sunan al-Nasā'ī ḥadīth 2193 dan al- Ḥamīd bin 'Umar al-Hilālī dalam Sunan al-Tirmidhī ḥadīth 3422.

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		1644	
		1645	Akhir bulan Ramaḍān
		1642	Awal bulan Ramaḍān
			Awal bulan Ramaḍān
		Muslim	Awal bulan Ramaḍān
		(10 ḥadīth)	
		1795	
		1811	
		1820	Awal bulan Ramaḍān
		1846	Awal bulan Ramaḍān
		2035	Awal bulan Ramaḍān
			Puasa wiṣāl (larangan)
		5120	Awal bulan (miqat
		5282	zamani)
		1978	Bulan
		1808	Tazkirah melunakkan
		1819	hati
			Awal bulan Ramaḍān
		Nasā'ī	Awal bulan Ramaḍān
		(12 ḥadīth)	Awal bulan Ramaḍān
		2085	
		2086	
		2090	
		2092	Awal bulan Ramaḍān
		2094	Awal bulan Ramaḍān
		2096	Awal bulan Ramaḍān
		2097	Awal bulan Ramaḍān
		2099	Awal bulan Ramaḍān
		1539	Awal bulan Ramaḍān
		2084	Awal bulan Ramaḍān
		2091	Awal bulan Ramaḍān
		2098	Awal bulan Ramaḍān
			Awal bulan Ramaḍān
		Tirmidhī	Awal bulan Ramaḍān
		(3 ḥadīth)	Awal bulan Ramaḍān
		627	
		629	
		3373	
			Awal bulan Ramaḍān
			Awal bulan Ramaḍān
			Doa nampak anak bulan
Al-Qamar	164[19]	Bukhārī (58 ḥadīth)	

[19] Kerana frekuensi yang tinggi, penyelidik hanya memilih ḥadīth, dengan membuat ḥadīth berulang berdasarkan tema yang sama.

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		521	Ayatullah/dapat lihat
			Allah semasa Akhirat
		764	Ayatullah/dapat lihat
			Allah semasa Akhirat
		982	Solat gerhana/ayatullah
		983	Solat gerhana/ayatullah
		985	Solat gerhana/ayatullah
		986	Solat gerhana/ayatullah
		989	Solat gerhana/ayatullah
		990	Solat gerhana/ayatullah
		993	Solat gerhana/ayatullah
		997	Solat gerhana/ayatullah
		1567	Manasik haji
		5962	Tazkirah melunakkan
		3006	hati
			Analogi keindahan
		3008	wajah ahli syurga
			terawal
		3288	Analogi keindahan
			wajah ahli syurga
		3365	terawal
		3366	Analogi keindahan
		3579	wajah nabi Muḥammad
		3581	Mu‘jizat membelah
		4215	bulan
			Mu‘jizat membelah
			bulan
		4309	Mu‘jizat membelah
			bulan
			Mu‘jizat membelah
		4395	bulan
			Mudah melihat Allah di
		4450	akhirat seperti mudah
			melihat bulan di dunia
		4451	Analogi keceriaan 3
			orang sahabat nabi yang
		5364	diampunkan (Tabuk)
			Tafsīr – terbelahnya
		6467	bulan tanda qiamat
		2961	Tafsīr – terbelahnya
			bulan tanda qiamat
			Tafsīr – terbelahnya
		Abū Dāwūd	bulan tanda qiamat
		(11 ḥadīth)	Analogi keindahan
		995	wajah ahli syurga
		1898	Tafsīr – Faliq al-Isbah
			Qiamat – bulan akan
			digulung

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		3157	
		4104	Solat gerhana/ayatullah
		4105	Hukum zihar/gaul isteri yang dizihar setelah ternampak betisnya di bawah cahaya bulan
		355	Analogi kelebihan 'ulamā'
		974	Ayatullah/dapat lihat Allah di hari akhirat
		1897	Ayatullah/dapat lihat Allah di hari akhirat
			Waktu solat Isya' – rembulan tenggelam malam ketiga (sic)
		Ibn Mājah (12 ḥadīth)	Surah yang digalakkan dibaca semasa Solat 'Aid
		173	Hukum zihar/gaul isteri yang dizihar setelah ternampak betisnya di bawah cahaya bulan
		174	
		219	
			Ayatullah/dapat lihat Allah di hari akhirat
		1251	
		1253	Ayatullah/dapat lihat Allah di hari akhirat
		3172	
		4324	Kelebihan 'alim berbanding 'abid seperti bulan ke atas seluruh bintang
		2055	
			Solat gerhana/ayatullah
			Solat gerhana/ayatullah
			Sembelihan di waktu malam purnama
		Muslim (34 ḥadīth)	Analogi keindahan ahli syurga terawal
		269	Hukum zihar/gaul isteri yang dizihar setelah ternampak betisnya di bawah cahaya bulan
		278	
		318	
		319	
			Ayatullah/dapat melihat

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		1499 1500 1504 1002 1477 1655 2001 2274 5062 4326 5008 5012 Al-Nasā'ī (26 ḥadīth) 526 1442 1445 1453 1473 3404 525	Allah di hari akhirat Analogi keindahan wajah ahli syurga terawal Analogi keindahan wajah ahli syurga terawal Analogi keindahan wajah ahli syurga terawal Solat gerhana/ayatullah Solat gerhana/ayatullah Solat gerhana/ayatullah Ayatullah/dapat lihat Allah di hari akhirat Surah yang digalakkan dibaca semasa Solat 'Aid Waktu malam, di saat Abū Zar berbicara dengan nabi mengenai harta dan zakāt Malam lailatul qadr – bulan muncul seperti belahan nampan Bulan tenggelam sebagai tanda untuk bergerak dari Muzdalifah ke Jamrah Analogi keindahan wajah ahli syurga terawal Analogi keindahan wajah nabi Muḥammad Alamat qiamat – bulan terbelah Mu'jizat nabi membelah bulan Waktu solat Isya' terakhir, saat tenggelam bulan pada sepertiga pertama Solat gerhana/ayatullah Solat gerhana/ayatullah Solat gerhana/ayatullah Solat gerhana/ayatullah

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
			Hukum zihar/gaul isteri yang dizihar setelah ternampak betisnya di bawah cahaya bulan Nabi suka solat isya' di saat bulan tenggelam di sepertiga malam pertama
Al-Shams	634[20]	Bukhārī (158 ḥadīth)	
		413	Gerhana matahari dan bayangan api neraka
		462	Arah qiblat dan waktu solat Zohor
		491	Waktu solat
		507	Waktu solat
		512	Waktu solat
		514	Waktu solat
		521	Waktu solat
		523	Waktu solat
		524	Waktu solat, perbandingan umat dahulu dengan umat Muḥammad
		527	Waktu solat
		545	Waktu solat
		605	Waktu solat (bab azan)
		853	Waktu solat Jumaat
		983	Waktu solat Jumaat, gerhana sebagai
		1004	ayatullah Solat gerhana dalam
		1044	kitāb solat Jumaat Solat Jama' dalam kitāb
		1122	solat Jumaat Waktu larangan solat di
		1286	dalam kitāb solat Jumaat Nabi keluar waktu tengahari dan mendengar
		1319	seksa kubur Yahudi
		1372	Waktu siang (kitāb
		1381	zakāt) Waktu siang (kitāb zakāt)
		1523	Matahari sehasta dari

[20] Kerana frekuensi yang tinggi, penyelidik hanya memilih ḥadīth, dengan membuat ḥadīth berulang berdasarkan tema yang sama.

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
			kepala pada hari Qiamat
		1552	(kitāb zakāt)
			Waktu larangan solat
			dalam kitāb haji
		1572	Waktu Khutbah Arafah
			(kitāb haji, bab
		2584	meringkaskan khutbah)
			Waktu bergerak ke
		2630	Muzdalifah
		5947	Ganjaran jihad – lebih
			baik daripada matahari
		6025	Ganjaran jihad
			Takzirah menjinakkan
			jiwa
			Matahari terbit dari barat
		1818	– tanda qiyamat dan
		1820	tazkirah menjinakkan
		2107	jiwa
		2108	Waktu tamat berpuasa
		2110	Waktu tamat berpuasa
			Waktu malam
		3773	Waktu malam
			Waktu malam (upah
		2305	pekerja)
			Waktu lewat petang (bab
		2714	peperangan)
			Waktu malam (bab
			berkongsi / syarikat)
		2744	Tamat waktu Asar –
			tenggelam matahari (bab
			jihad)
			Waktu condongnya
			matahari – nabi
		2801	berkhutbah dalam
			peperangan (kesalahan
			terjemahan)
			Waktu condongnya
		2872	matahari – nabi
		2960	berkhutbah dalam
			peperangan
			Waktu Asar
		2962	Permulaan penciptaan
			matahari – tafsīr Surah
		3032	Yasin
			Gerhana dalam bab awal
			penciptaan makhluk
			Waktu larangan solat
		3111	(matahari seolah-oleh

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
			berada pada tanduk
		3200	syaitan)
		3306	Matahari di padang
		3346	Mahsyar
		3551	Waktu Asar
		3616	Waktu siang - tazkirah
		3802	Waktu siang - tazkirah
			Waktu siang – tazkirah
		4169	Waktu siang - tazkirah
			Waktu Asar – dalam bab
		4215	peperangan
			Tafsīr Qur'ān – waktu
		4269	Asar
			Ayatullah – dapat
		4429	melihat wajah Allah di
			akhirat
		4456	Tanda Qiamat –
			matahari terbit dari barat
		4473	Tafsīr Qur'ān- matahari
		4798	bergerak dalam orbit
			Terbit matahari sebagai
			keindahan – tafsīr
		4886	Qur'ān
			Tafsīr Qur'ān
		5339	Gerhana matahari –
			tazkirah untuk
		5371	perkahwinan
			Waktu berpuasa (bab
		5731	Talaq)
			Gerhana matahari (bab
		5827	pakaian)
			Waktu larangan solat
		6088	(bab pakaian)
			Gerhana matahari pada
		6390	tahun kematian Ibrahim
			Waktu siang terik – nabi
		6467	jadi pelindung
			Tazkirah menjinakkan
		6563	hati – lihat Allah
			Terik matahari –
			hukuman kepada pencuri
		6588	Siang – tafsīr 'faliq al-
			isbah'
		6784	Tanduk syaitan / tanduk
			matahari – tempat fitnah
		331	akan muncul
			Tanda hari qiamat –
			matahari terbit dari barat

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		532	Waktu Asar – ‘awali dan
			jarak mil
		4626	Terik matahari yang
			mengejutkan nabi dari
			tidur dalam safar
		1628	Waktu solat melalui
		1805	pedoman matahari
		1823	Nabi lebih suka turunnya
			al-Qur’ān berbanding
			terbit matahari
			Waktu melempar jamrah
		2508	Waktu berbuka puasa
			Waktu berbuka puasa –
			hari qada’ kerana
		2961	matahari belum
			tenggelam
		3092	Terbit matahari dan
			kelebihan mendamaikan
		5641	dua saudara
		3665	Bulan dan matahari akan
			dilipat pada hari qiamat
			Dekatnya matahari di
			hari mahsyar
		Abū Dāwūd	Nama surah al-Shams
		(89 ḥadīth)	Terik matahari semasa
		332	perang Badar hingga
			mereput mayat
		333	
		335	
			Waktu solat mengikut
		342	pedoman matahari
		344	Waktu solat mengikut
		350	pedoman matahari
			Waktu solat mengikut
		351	pedoman matahari
			Waktu Zohor
		353	Waktu Asar
		363	Matahari serta solat
			orang gelojoh dan
		997	munafiq
		1000	Pedoman matahari untuk
		1022	waktu makruh lewat
		1029	Asar
		1033	Waktu Maghrib
			Solat sebelum terbit dan
		1085	tenggelam matahari
		1170	Gerhana matahari

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		1188	Gerhana matahari
		1241	Panduan solat musafir
			Panduan solat musafir
		1641	Larangan solat di saat hampir gelincir matahari
		1657	Waktu solat
		2004	Tanda lailatul qadr
		2005	Nama surah al-Shams
		2012	Fadilat pembaca al-Qur'ān kepada ibu bapa
			Waktu bergerak dari Muzdalifah
		2237	Waktu melempar jamrah
			Waktu puasa
			Waktu puasa
		2779	Qada' bagi yang berbuka
		2870	puasa pada waktu ghim,
		3182	kemudian nampak matahari
			Makruh melepaskan
		3757	ternakan pada waktu
		4105	senja
		4185	Terik siang matahari
			Terik siang matahari
		4210	Kelebihan zikir antara subuh hingga matahari terbit
		882	Tanda qiamat
			Ayatullah, melihat Allah
		996	Terik matahari – nasihat
		1628	untuk berteduh
			Nabi kekal duduk lepas
		1656	subuh hingga terbit
		2120	matahari
			Kelebihan matahari pada hari Jumaat
		2283	Gerhana matahari
			Panduan matahari dalam
		3756	manasik haji
			Waktu melempar
		3767	Terbuka pintu taubat
			sehingga matahari terbit
		Ibn Mājah	dari barat
		(53 ḥadīth)	Berperang selepas
		665	gelincir matahari
		674	Matahari terbit dari barat
		675	sebagai tanda qiamat
		689	Fitnah akhir zaman

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		692	Waktu solat
			Waktu solat
			Waktu solat
		827	Tidur keletihan dan
		1145	bangun selepas terik
			matahari, lalu terus solat
			subuh walaupun lewat
		1238	Sah solat walaupun
		1240	dapat satu raka‘at sahaja
		1241	pada waktunya
		1242	Ayat dalam al-Qur’ān
		1251	Nabi qada’ solat
		1378	qabliyyah subuh selepas
		1664	terbit matahari
			Waktu larangan solat
			Waktu larangan solat
		3000	3 waktu larangan solat
		3013	3 waktu larangan solat
		3045	Gerhana matahari
		2127	Fadilat Nisfu Sha’ban
			Qada’ puasa kerana
		4060	berbuka awal semasa
			awan mendung
		4070	Manasik haji
		3712	Manasik haji
			Manasik haji
			Terik matahari – nazar
		4327	yang keterlaluan dan
			batil
			Matahari terbit dari barat
		147	sebagai tanda qiamat
			Tanda qiamat
			Adab larangan duduk
			antara tempat teduh dan
		1010	terik matahari
			Mudahnya melihat Allah
		1151	seperti mudah melihat
			matahari tanpa awan
		1243	Kelebihan Miqdad
		1508	(sahabat) dijemur di
			bawah matahari oleh
		1685	mushrikin
		2197	Hukum solat yang salah
			qiblat kerana mendung
			Waktu nabi memulakan

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		4152	solat fardhu Waktu larangan solat Waktu larangan kebumi mayat
		Muslim (130 ḥadīth)	Melewatkan sahur Larangan menaikkan harga barangan pada waktu tertentu
		78 226 227 230 269 710	Rasulullah sebagai pemberi shafa'at
		1367 1368 1493 1499 957 966 989 1143	Panduan lokasi Tanda qiamat Tanda qiamat Tafsīr matahari punya pusingan sendiri Ayatullah dan melihat Allah di akhirat Nama surah al-Shams Waktu solat Waktu larangan solat
		1272 1421 1677 1743 1841 2290 5108 5162 3163 3276 3351 3495 3757 4286 4326	Solat istisqa' Solat gerhana Waktu solat Waktu solat Waktu senja Waktu jama' solat menerusi panduan matahari Petunjuk lailatul qadr Waktu solat Jumaat Mudahnya bersedekah pada siang hari Galakan membuat kebaikan dan sedekah Waktu puasa Waktu melempar jamrah Matahari dekat di padang Mahsyar Tanda qiamat Waktu siang – kisah memerangi pemberontak Waktu melancarkan serangan

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		4353	Terik perang Badar
			Galakan berjihad
		4520	Larangan keluar waktu senja
		4733	I'tikaf sehingga matahari terbit
		970	Deskripsi keindahan nabi, bukan macam matahari
		5114	Tazkirah nabi di waktu Zohor
			Waktu siang (bab kelebihan sahabat)
		Nasā'ī[21] (129 ḥadīth)	Hukuman larangan hukuman jemur kepanasan
		467	Waktu solat mengikut
		469	panduan matahari
		483	Yahudi disiksa di
		491	kuburnya selepas matahari tenggelam
		510	
		519	
		521	Waktu solat
			Waktu solat
			Waktu solat
		558	Waktu solat, lewatkan
		562	'Isha'
			Akhir waktu solat Asar
		582	Tamat waktu asar ketika
		584	cahaya matahari
		973	berwarna kekuningan
		1340	Waktu Zohor dan Asar berdasarkan panduan
		1442	bayang-bayang objek
		1452	Waktu larangan solat
			Tiga waktu larangan
		2534	solat dan kebumikan
		1986	jenazah
			Solat musafir
		2032	Keharusan jama' taqdim
			Nama surah al-Qur'ān

[21] Ada beberapa ḥadīth yang menggunakan perkataan al-shumus, bukannya al-shams, seperti ḥadīth 1171 dan 1301 merujuk kepada ekor kuda liar, apabila membincangkan persoalan kaifiat takbiratul ihram.

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
			Berwirid lepas subuh
		2139	hingga terbit matahari
		2814	Gerhana dan ayatullah
		2955	Gerhana dan kaifiat solat
		2959	sunat kusuf
			Tazkirah kemewahan
		3004	3 waktu larangan solat
		3068	dan kebumi jenazah
			Yahudi disiksa di kubur
			selepas tenggelam
		522	matahari
			Waktu berpuasa
			Manasik haji
		557	Manasik haji
			Manasik haji dan kaifiat
			khutbah Arafah
			Manasik haji
		600	Fadhilat jihad
			berbanding terbit
		621	tenggelamnya matahari
		649	Tidak digalakkan tidur
		864	dan bersembang lepas
			Maghrib
			Tiga waktu dilarang
		974	solat dan kebumi mayat
			berdasarkan panduan
		1349	matahari
			Jama' Zohor dan Asar di
		1356	'Arafah
		1413	Terlewat solat subuh
		1444	Azan solat jama'
		1447	'Alī menggunakan
		1501	panduan matahari untuk
		1769	mengajar waktu solat
			Surah al-Shams yang
		2123	dibaca dalam solat
		3014	Terlewat solat Asar di
		3958	waktu Maghrib
			Sebaik-baik hari
			(Jumaat)
		Tirmidhī	Fadilat Jumaat
		(73 ḥadīth)	Gerhana dan ayatullah
			Gerhana dan ayatullah
		138	Solat istisqa'
		139	Waktu dibenarkan qada'
		144	solat qiyam
		162	Waktu sahur
			Manasik haji

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		165	Waktu siang pada satu peristiwa pembunuhan
		428	
		450	
		505	
		513	
		514	Waktu solat
		534	Waktu solat
			Waktu solat
		544	Tertidur sehingga tamat waktu solat
		634	Terlewat solat Asar
		721	dalam Perang Khandaq
		795	Qada’ solat witir
		811	Fadilat Jumaat
		951	Solat sunat semasa safar
			Solat gerhana
		1537	Solat gerhana
		1538	Beri’tikaf sehingga terbit matahari
		2112	Solat sunat nabi di siang hari
		2345	Waktu puasa
			Waktu mula i‘tikaf
		2472	Manasik haji
			Manasik haji
		2739	3 waktu larangan solat dan kebumi jenazah
			Waktu sunnah keluar berperang
		2910	Waktu sunnah keluar
		2998	berperang
		3483	Matahari di hari qiamat
		3521	Matahari terlalu dekat di hari akhirat
		3581	Mudahnya melihat Allah seperti mudahnya melihat matahari
		3617	Rujukan waktu siang dalam adab warna pakaian
		284	Tafsīr ayat al-Qur’ān
			Tafsīr ayat al-Qur’ān
		480	Kelebihan beri‘tikaf hingga terbit matahari
		508	Keutamaan berzikir berbanding nikmatnya terbit matahari

PERKATAAN	FREKUENSI	NOMBOR ḤADĪTH	TEMA
		723 819 822 2010 3459	Indahnya wajah nabi seolah-olah ada matahari di hadapannya Kelebihan Umar Surah yang digalakkan untuk dibaca semasa solat Waku tengahari – sunat solat kerana pintu syurga dibuka dan amalan diangkat Panduan solat safar Tanda lailatul qadr Bertolak dari Muzdalifah sebelum matahari terbit Melempar jamrah setelah matahari terbit Rujukan waktu siang dalam bab rawatan demam panas Pintu taubat terbuka selagimana matahari terbit dari timur

[4] PERBINCANGAN, IMPLIKASI DAN CADANGAN

Berdasarkan kepada data yang diperolehi, terdapat beberapa perkara yang boleh dianalisis.

4.1 PEMBANGUNAN TEMA

Terdapat beberapa tema yang boleh dibangunkan bagi memahami konteks penggunaan perkataan bintang, bulan dan matahari di dalam ḥadīth. Pembangunan tema tersebut adalah seperti di dalam Jadual 2.

Jadual 2 Pembangunan Tema Objek Selestial Dalam Ḥadīth

OBJEK	TEMA
Bintang	Nama Surah Tidur Waktu malam Bilangan yang banyak Objek bintang

OBJEK	TEMA
	Waktu solat
	Kaifiat solat jama’
	Ilmu ramalan / tanjim
	Analogi keistimewaan sahabat nabi
	Rejaman syaitan
	Tanda kebesaran Allah
Bulan	Tazkirah
	Larangan puasa wiṣāl
	Awal bulan
	Bentuk garisan depan orang yang solat
	Adab (kesaksian tertolak)
	Tanda kebesaran Allah
	Doa ru’yah anak bulan
	Gerhana
	Mudahnya melihat wajah Allah
	Manasik haji
	Analogi indahnya wajah penghuni syurga awal
	Manasik haji
	Analogi keindahan wajah nabi
	Mu’jizat nabi membelah bulan
	Analogi keceriaan sahabat yang diampunkan
	Tafsīr al-Qur’ān
	Tanda qiamat – bulan digulung
	Analogi kelebihan ‘ulamā’
	Waktu solat Isha’
	Nama surah al-Qur’ān
	Kelebihan alim berbanding ‘abid
	Sembelihan di malam purnama
	Waktu solat Isha’ terakhir
	Waktu nabi tunaikan Isha’
Matahari	Gerhana matahari
	Bayangan api neraka
	Arah Qiblat
	Waktu solat
	Kaifiat solat jama’
	Waktu larangan solat
	Waktu larangan kebumi jenazah
	Rujukan kepada waktu siang
	Manasik haji
	Ganjaran jihad
	Tazkirah melunakkan jiwa
	Waktu puasa
	Rujukan waktu malam
	Rujukan waktu lewat petang
	Waktu nabi berkhutbah dalam perang
	Permulaan penciptaan matahari

OBJEK	TEMA
	Matahari di padang Mahsyar Tafsīr al-Qur'ān Tanda qiamat – matahari terbit dari barat Tahun kematian Ibrahim bin Muḥammad Nabi jadi pelindung waktu terik matahari Terik matahari – hukuman kepada pencuri Tanduk syaitan / matahari - tempat fitnah akan muncul Terik matahari mengejutkan nabi tidur pagi dalam safar Waktu siang dan kelebihan mendamaikan saudara Terik matahari mereputkan mayat perang Badar Tanda lailatul qadr Fadilat pembaca al-Qur'ān kepada ibu bapa Qada' puasa kerana iftar kerana ghim sebelum maghrib Makruh melepaskan ternakan selepas senja Zikir dan i'tikaf antara subuh dan terbit matahari Pintu taubat terbuka sehingga matahari terbit dari barat Berperang selepas gelincir matahari Fitnah akhir zaman Qada' solat qabliyah fajar selepas terbit matahari Fadhilat nisfu Sha'ban Larangan duduk antara tempat teduh dan terik Kelebihan sahabat (Miqdad yang dijemur) Panduan lokasi Tafsīr pusingan matahari Solat istisqa' Deskripsi keindahan nabi (bukan macam matahari) Makruh bersembang dan tidur selepas Maghrib Matahari sebagai objek pendidikan waktu solat Hari terbaik dalam seminggu Waktu Sunnah keluar berperang Matahari terlalu hampir di padang Mahshar

4.2 Penggunaan Ḥadīth Dalam Konteks Falak Dan Fenomena Alam

Berdasarkan pembangunan tema seperti di dalam Jadual 2, cendekiawan dan orang awam boleh membuat semakan bagi memastikan keabsahan maklumat-maklumat berkaitan fenomena astronomi yang disebarkan di dalam media.

Sebagai contoh, apabila mendapat dakwaan yang matahari sudah semakin bergerak untuk terbit daripada barat seperti yang disandarkan kepada kenyataan NASA, selain menyemak adakah benar pihak NASA pernah membuat kenyataan tersebut, para penyelidik boleh membuat semakan terhadap semua ḥadīth di bawah tema 'Matahari terbit dari barat – tanda qiamat'. Kesemua ḥadīth yang berada di bawah tema ini membolehkan penyelidik membuat semakan daripada sudut autentisiti ḥadīth, maksud ḥadīth serta bagaimana ianya boleh diaplikasi dalam situasi sebenar.

Di dalam dakwaan matahari semakin hampir untuk terbit dari barat, kebanyakan sebaran palsu menggunakan ḥadīth yang ada di dalam kutub sittah, seperti:

صحيح البخاري ٤٢٧٠: حَدَّثَنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ عَنْ هَمَّامٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا فَإِذَا طَلَعَتْ وَرَآهَا النَّاسُ آمَنُوا أَجْمَعُونَ وَذَلِكَ حِينَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيمَانُهَا ثُمَّ قَرَأَ الْآيَةَ

Ṣaḥīḥ Bukhārī 4270: Telah menceritakan kepadaku Ishaq Telah mengkhabarkan kepada kami ‘Abdul Razzāq telah mengkhabarkan kepada kami Ma‘mar dari Hammām dari Abū Hurairah dia berkata; Rasulullah SAW bersabda: “Tidak akan terjadi hari qiamat hingga matahari terbit dari sebelah barat. Apabila matahari itu telah terbit dari barat, dan orang-orang melihatnya maka mereka semua segera beriman. Itulah keimanan yang tidak berguna bagi dirinya. Lalu beliau membaca ayat (yang berkenaan dengan hal itu)."

Akan tetapi, konteks aplikasi ḥadīth tersebut digunakan secara tidak beramanah, dengan membawa kefahaman kepada masyarakat yang fenomena itu sedang berlaku apabila kecondongan matahari sudah bertukar dari hari ke hari.

Sekiranya ḥadīth ini dianalisa dan dibandingkan ḥadīth-ḥadīth fitnah dan petanda akhir zaman yang lain, para penyelidik akan mendapati bahawa sebelum matahari terbit daripada barat, ada beberapa lagi petunjuk lain yang akan dizahirkan terlebih dahulu, antaranya berlakunya kehancuran di beberapa wilayah di Timur Tengah, sehingga seolah-olah manusia hidup di zaman silap tanpa infrastruktur tamadun moden.

Selain itu, kesalahan fakta di dalam maklumat palsu itu juga menolak fakta sains mengenai kecondongan pergerakan matahari yang konsisten sepanjang tahun. Sehinggalah Allah mentaqdirkan fenomena matahari terbit daripada barat itu yang wajib diimani akan berlaku, sehingga ke saat ini pakar astronomi tidak pernah mencatatkan larinya sudut kecondongan matahari yang signifikan.

4.3 Cadangan

Kajian rintis ini mendapati terdapat beberapa cadangan yang boleh difikirkan seperti:

i. Penyebaran maklumat palsu mengenai fenomena astronomi yang dikaitkan dengan sentimen agama boleh dikurangkan sekiranya wujud penyelidikan berpusat dan terarah berkaitan falak berdasarkan konteks di dalam al-Qur’ān dan al-Sunnah.

ii. Pengembangan kajian tematik ḥadīth mengenai objek selestial perlu dilakukan secara sistematik bagi membolehkan pengembangan ilmu falak yang selari dengan sains dan keperluan masyarakat.

iii. Pengembangan kajian tematik ḥadīth mengenai objek selestial dan falak juga berpotensi untuk dikembangkan sebagai kandungan dalam silabus pendidikan di pelbagai peringkat selain aktiviti kokorikulum pelajar.

iv. Kajian rintis pembangunan tema ḥadīth-ḥadīth berkaitan falak adalah mencukupi bagi membuat penyelidikan akademik yang lebih mendalam berdasarkan metodologi tematik.

v. Kajian tematik ini juga membuka ruang kepada proses verifikasi dan semakan semula terhadap manuskrip yang telah diterjemah dan dikembangkan kefahamannya supaya menepati maksud ḥadīth yang asal. Ini kerana sepanjang proses pengumpulan data khasnya yang membabitkan edisi terjemahan, penyelidik mengenalpasti beberapa kesalahan pada terjemahan dan pengembangan makna pada konteks yang salah.

PENUTUP

Bersesuaian dengan salah satu fungsi ḥadīth sebagai salah satu daripada tanda mu‘jizat nabi Muḥammad yang bersifat lestari, penyelidikan dengan memplot tema ḥadīth berkaitan dengan objek selestial adalah penting di dalam akademia. Berdasarkan kepada jumlah ḥadīth berkaitan yang agak signifikan, usaha penyelidikan ini perlu ditingkatkan bagi menyuburkan disiplin ilmu yang kebiasannya menjadi teras di dalam tamadun manusia sejak dahulu lagi.

Dengan penyelidikan seumpama ini, orang awam, pendidik dan ahli akademik akan memperolehi rujukan setempat dan terarah sekiranya mereka memerlukan panduan dalam isu-isu berkaitan dengan falak dan astronomi. Berdasarkan penyebaran maklumat palsu yang sedia ada, yang menggunakan ḥadīth pada konteks yang salah, kajian ini juga akan memudahkan penyelidik untuk membuat proses verifikasi terhadap keabsahan dakwaan tersebut, seterusnya memastikan ketulenan agama tidak terjejas.

BIBLIOGRAFI

1. Ahmad, Khader. “Analisis Hadith-Hadith Mengenai Rawatan Sihir Dalam Al-Kutub Al-Sittah: Aplikasi Di Pusat Rawatan Islam Di Malaysia.” University Malaya, 2012.
2. Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā‘īl bin Ibrāhīm. *Ṣaḥīḥ Al-Imām Al-Bukhārī Al-Musammā Bi Al-Jāmi‘ Al-Musnad Al-Ṣaḥīḥ Al-Mukhtaṣar Min Umūr Rasūl Allāh Wa Sunanihi Wa Ayyāmihī*. Beirut: Dar Tuq al-Najah, 2001.
3. Al-Hārithī, Aḥmad bin Ḥasan bin Aḥmad. *Al-Aḥādīth Al-Nabawiyyah Allatī Ustudilla Biha Al-I‘jāz Al-‘Ilmiy Fī Al-Insān Wa Al-Arḍ Wa Al-Falak*. Al-Madīnah al-Munawwarah: Al-Jāmi‘ah Al-Islāmiyyah bi al-Madīnah al-Munawwarah, 2010.
4. Al-Shaukānī, Muḥammad ‘Alī. *Al-Fawāid Al-Majmū‘ah Fī Al-Aḥādīth Al-Mauḍū‘ah*. Beirut: al-Maktabah al-Assrya, 2011.
5. Berg, Bruce Lawrence. *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Michigan: Allyn and Bacon, 2001.
6. Boyatzis, Richard E. *Transforming Qualitative Information; Thematic Analysis and Code Development*. London: Sage Publication, 1998.
7. Braun, Virginia, and Victoria Clarke. “Using Thematic Analysis in Psychology.” *Qualitative Research in Psychology* 3 (2006): 77–101.

8. Denzin, Norman K., and Yvonna S. Lincoln. *The Landscape of Qualitative Research*. London: Sage Publication, 2012.

9. Hockey, Thomas, K Bracher, M Bolt, and V Trimble. *Biographical Encyclopedia of Astronomers*. Cedar Falls: Springer, 2007. http://books.google.com/books?hl=en&lr=&id=t-BF1CHkc50C&oi=fnd&pg=PR1&dq=Biographical+Encyclopedia+of+Astronomers&ots=mg28k0Qwv3&sig=5ha5gEbwfPzOb9Rw1kKU-gmOEH4.

10. Ismail, Mat Rofa "Retori, Balaghah Bahasa Dan Etnomantik Melayu." In *Etnosains Dan Etnomatematik Alam Melayu*, edited by Mat Rofa Ismail, 179–218. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.

11. Ismail, Mat Rofa. "Kosmologi Dan Geopusatan Nuruddin Al-Raniri." In *Etnosains Dan Etnomatematik Alam Melayu*, edited by Mat Rofa Ismail, 1–14. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.

12. Ismail, Mat Rofa. *Falsafah Sains: Pendekatan Kualitatif*. Ampang: DBP, 2006.

13. Izzan, Ahmad, and Iman Saifullah. *Studi Ilmu Falak; Cara Mudah Belajar Ilmu Falak*. Banten: Pustaka Aufa Media, 2013.

14. Jamal. "Falak Dalam Negeri Pahang." Universiti Malaya, 2013.

15. King, David A. *Islamic Astronomy and Geography*. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012.

16. Mahmud, Yakan. *Pandangan Islam Terhadap Orietalisme*. Kuala Lumpur: DBP, 2013.

17. Md Zain, Rohaizan Baru. *Bagaimana Meletakkan Hukum Hadith*. Kuala Lumpur: JAKIM, 1999.

18. Muslim, bin Al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Cairo: Dar al-Hadith, 1991.

19. Saadan Man, Mohammadin Abdul Niri, Khadijah Ismail & Abdul Karim Ali. *Tradisi Kecemerlangan Astronomi Islam*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2014.

20. Wahab, Raihana Abdul, Ishak Suliaman, and Mohd Zambri Zainuddin. "Konsep Astronomi Dari Perspektif Al-Quran." Kuala Lumpur, 2013.

21. Wahab, Raihana Abdul. "Proses Kematian Bintang Daripada Perspektif Islam Dan Astronomi Moden." Universiti Malaya, 2014.

22. Zainal, Baharrudin. "Etnomatematik Dalam Ilmu Falam Alam Melayu." Universiti Putra Malaysia, 2009.

23. Zainal, Baharrudin. "Kenampakan Anak Bulan Dalam Takwim Alam Melayu." In *Etnosains Dan Etnomatematik Alam Melayu*, edited by Mat Rofa Ismail, 15–26. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.

24. Zainal, Baharrudin. *Ilmu Falak: Teori, Praktik Dan Hitungan*. Kuala Terengganu: KUSZA, 2003.

25. Zulkipli, Shahrul Nizam, and Ishak Suliaman. *Autoriti Hadis Di Internet*. Kuala Lumpur: Penerbit Universiti Malaya, 2013.

SALAH FAHAM TERHADAP PENYAKIT FIZIKAL DALAM RAWATAN ALTERNATIF ISLAM : SATU ANALISIS BERASASKAN *FIQH AL-HADITH*

Wan Noor Azila Binti Wan Kamaruzaman[1]
Khadher Bin Ahmad, PhD[2]

***Abstrak**:* Penyakit fizikal merupakan suatu penyakit yang timbul kerana kurang baiknya fungsi atau sama sekali tidak berfungsi salah satu organ tubuh manusia. Penyakit fizikal adalah di antara penyebab berlakunya ketidakseimbangan kesihatan badan sehingga menyebabkan kematian. Namun demikian, setiap penyakit ada ubatnya selain penyakit tua dan mati. Terdapat pelbagai kaedah rawatan yang diaplikasikan oleh Rasulullah s.a.w bagi menyembuhkan sesuatu penyakit. Namun, masih terdapat beberapa salah faham terhadap kaedah rawatan penyakit fizikal yang diaplikasikan di pusat rawatan Islam yang mengamalkan perubatan bercorak Islam. Justeru, artikel ini bertujuan untuk menjelaskan tentang salah faham terhadap penyakit fizikal dalam modul rawatan alternatif Islam. Analisis dilakukan melalui metodologi temubual dan pemerhatian terhadap kajian di lima buah pusat rawatan Islam di Kelantan. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat tujuh salah faham terhadap penyakit fizikal dalam rawatan alternatif Islam yang menjadi asas kepada perbincangan kajian.

***Kata Kunci**:* Penyakit, Fizikal, Kaedah Rawatan, Pusat Rawatan Alternatif Islam, Salah Faham

PENDAHULUAN

Apabila penyakit fizikal menyerang badan manusia sama ada di dalam atau luar badan, maka pelbagai inisiatif diusahakan bagi merawat penyakit tersebut. Majoriti masyarakat kini mengambil langkah untuk memilih perubatan moden di hospital atau klinik kesihatan yang berhampiran bagi merawat penyakit fizikal yang dihadapi. Hal ini kerana, mereka yakin bahawa perubatan moden yang menggunakan kelengkapan yang canggih, dapat merawat sebarang penyakit dengan lebih efisien. Manakala, mereka juga turut yakin akan kebolehan pakar perubatan dalam menjalankan tugas merawat serta menyelamatkan nyawa manusia. Bahkan, terdapat segelintir masyarakat meletakkan kebergantungan sepenuhnya terhadap keupayaan doktor dan ubat-ubatan yang dibekalkan bagi menyembuhkan segala penyakit.

Walaupun, pada masa kini telah wujud banyak pusat rawatan alternatif yang bercorak rawatan Islam dan menggunakan metode *al-Tibb al-Nabawi* yang berpotensi dalam merawat dan menyembuhkan penyakit, namun, sambutannya tidak begitu

[1] Pelajar pascasiswazah Sarjana Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur.
[2] Pensyarah Kanan Jabatan al-Quran dan al-Hadith Universiti Malaya, 50603 Kuala Lumpur.

menggalakkan dalam penerimaan perkhidmatan rawatan bagi penyakit fizikal. Sebaliknya, pusat rawatan Islam lebih terkenal dengan penyediaan khidmat rawatan bagi penyakit rohani atau melibatkan masalah dalaman seperti terkena sihir, kerasukan jin, santau dan histeria sahaja.

Dalam isu ini, persepsi seperti ini perlu diperbetulkan dengan sebaiknya agar tiada yang berpandangan negatif terhadap pusat rawatan Islam. Ironinya, pusat rawatan Islam bukan sahaja dirujuk oleh pesakit yang menghidapi penyakit rohani sahaja. Namun, terdapat juga rawatan bagi penyakit fizikal.

Hakikatnya, Rasulullah s.a.w telah memberikan penjelasan yang jelas terhadap rawatan penyakit fizikal. Amat rugi jika manusia mengabaikan setiap daripada rawatan yang dipraktikkan oleh Rasulullah s.a.w. Walaupun, telah wujud pusat rawatan Islam yang berasaskan rawatan secara Islam yang mengamalkan metode nabawi. Namun, masih ramai yang mempertikaikan kewujudannya dan belum membenarkan kaedah-kaedah rawatan yang diamalkannya sehingga banyak berlakunya salah faham sama ada dalam kalangan pengamal pengubatan Islam malah golongan masyarakat. Persoalannya, mengapakah wujudnya salah faham terhadap rawatan penyakit fizikal di pusat rawatan Islam? Sedangkan ia bercorak rawatan Islam yang sememangnya mengikut lunas-lunas Islam dan mengaplikasikan metode *al-Tibb al-Nabawi*, dan apakah bentuk-bentuk salah faham tersebut?

Dalam artikel ini, penulis akan mengenal pasti bentuk-bentuk salah faham terhadap penyakit fizikal dalam rawatan alternatif Islam. Disamping, menghuraikan kaedah rawatan yang diaplikasikan di pusat rawatan Islam sama ada menepati sunnah Nabi s.a.w atau sebaliknya.

Penyakit Fizikal

Penyakit fizikal dari sudut etimologi bahasa Arab dirujuk kepada gabungan dua kalimah yang berbeza iaitu kalimah *al-'Amrad* (الأمراض) bererti penyakit dan kalimah *al-Jasm* (الجسم) bererti jasmani atau fizikal. Perkataan "penyakit" atau (الأمراض) berasal daripada kata terbitan (مصدر) yang terbina daripada kata akar *marada* (مرَض) atau sakit yang bermaksud sesuatu yang tidak sihat sama ada dari segi fizikal, jiwa mahupun mentalnya.[3] Perkataan *marada* dalam al-Quran dari berbagai bentuk terulang sebanyak 24 kali.[4] Manakala, ia juga bermaksud kesihatan yang terjejas sehingga melemahkan badan manusia.[5]

Perkataan penyakit mempunyai beberapa pengertian, iaitu sesuatu yang menyebabkan terjadinya gangguan pada makhluk hidup. Manakala, penyakit juga adalah gangguan kesihatan yang disebabkan oleh bakteria, virus dan selainnya. Selain itu, ia juga bermaksud sesuatu yang mendatangkan keburukan. Manakala, perkataan fizikal atau jasmani pula merupakan suatu aspek biologi dari struktur keperibadian manusia. Aspek ini diciptakan sebagai tempat wujudnya roh. Struktur jasmani tidak

---

[3] Departemen Agama RI (2009) *Kesehatan dalam Perspektif al-Qur'an: Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, h. 301.
[4] Muhammd Fu'ad 'Abd al-Baqi (1992) *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, Mesir: Dar al-Kutub, h. 838-839.
[5] Ibrahim Mustafa et al. (t.t), *al-Mu'jam al-Wasit*, Beirut: Dar al-Da'wah, h. 2 : 863.

mampu membentuk tingkah laku lahiriah tanpa adanya roh dalam tubuh tersebut. Struktur jasmani memiliki tenaga bagi mengembangkan proses fiziknya.[6]

Penyakit Fizikal dari Sudut Istilah

Penyakit fizikal (الأمراض الجسم) mempunyai pelbagai pandangan dari cendekiawan Islam. Menurut Ibn Qayyim, penyakit fizikal merupakan penyakit yang timbul kerana kurang baiknya fungsi atau sama sekali tidak berfungsinya salah satu organ tubuh. Penyakit ini juga boleh disebabkan oleh masuknya mikro ke dalam tubuh sehingga merosakkan salah satu organ tubuhnya sehingga menyebabkan gejala penyakit tertentu.[7] Penyakit diwujudkan sebagai suatu bentuk ujian kepada manusia. Sebagaimana firman Allah SWT:

ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ ﴿٢﴾

Surah Al-Mulk 67: 2

Terjemahan: "*Dia lah yang telah mentakdirkan adanya mati dan hidup (kamu) untuk menguji dan menzahirkan keadaan kamu; siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya; dan Dia Maha Kuasa (membalas amal kamu), lagi Maha Pengampun, (bagi orang-orang yang bertaubat)".*

Manakala, Allah SWT menyebut tentang golongan buta dan tempang sebagai contoh jenis penyakit fizikal dalam al-Qur'an, sebagaimana FirmanNya:

لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ

Surah al-Nur 24: 61

Terjemahan: "*Tidak ada salahnya bagi orang buta, dan tidak ada salahnya bagi orang tempang, dan tidak ada salahnya bagi orang sakit".*

Selain itu, Rasulullah s.a.w juga menyebut mengenai penyakit fizikal dan cara rawatannya. Contohnya, kaedah bagi merawat sakit demam adalah dengan menggunakan air bagi meredakan suhu panas badan. Daripada Ibn 'Umar daripada Nabi s.a.w telah bersabda:

الْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ

Terjemahan: "*Demam itu disebabkan oleh percikan api neraka jahanam, maka dinginkanlah ia dengan air*". [8]

---

[6] Lutfiyah (2012), *Kesehatan Jasmani dalam al-Quran: Studi Tematik Ayat-ayat Syifa' dalam al-Qur'an,* Fakultas Ushuluddin: Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, h. 20.

[7] Ibn Qayyim al-Jauziyah (2013), *Perubatan Rasulullah: Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat*? terj. Nabilah Abd. Jali, cet. 1, Selangor: Al-Hidayah House of Publishers Sdn. Bhd, h.11.

[8] Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab Bad' al-Khulq, Bab Sifat al-Nar Wa Annaha Makhluqah, no. hadith 3264. Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari"(2000) dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin 'Abd al-Aziz Al al-Shaykh (Riyadh: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi, h. 264.

Menurut Ibn Qayyim, rawatan bagi penyakit fizikal terdapat dua cara. Pertama, cara rawatan yang diilhamkan oleh Allah kepada manusia dan binatang. Rawatan bagi penyakit ini tidak memerlukan kepada usaha rawatan perubatan. Contohnya, mengubati rasa lapar, haus, kedinginan dan keletihan. Kedua, rawatan yang memerlukan kepada analisis dan diagnosa iaitu rawatan pada berbagai jenis penyakit masa kini yang sering menyerang manusia sehingga mengakibatkan keadaan tubuh menjadi tidak stabil. Contohnya, demam, panas, dingin, kering dan lembab.[9]

SKOP DAN METODOLOGI

Kajian awal telah dijalankan di lima (5) pusat rawatan Islam yang terpilih di Kelantan. Artikel ini memfokuskan terhadap perbahasan mengenai salah faham terhadap penyakit fizikal di pusat rawatan alternatif Islam di Kelantan dalam kalangan pengamal pengubatan Islam dan masyarakat. Data-data ini diperolehi berdasarkan kepada metode temubual dan pemerhatian terhadap kaedah dan pendekatan dalam rawatan penyakit fizikal yang dilakukan secara lapangan terhadap pusat rawatan Islam tersebut. Antara pusat rawatan yang terlibat dalam kajian ini adalah Pusat Rawatan Islam Qalbun Salim[10], Pusat Rawatan Islam Thaqif[11], Persatuan Munjiyat Malaysia[12], Pusat Rawatan Islam al-Madani (PRIA)[13] dan Pusat Rawatan al-Furqan.[14]

Terdapat lima belas (15) penyakit fizikal dipilih untuk dinilai dari aspek kaedah rawatan. Jenis-jenis penyakit fizikal tersebut adalah demam, sakit perut, sawan, penyakit buah pinggang, sakit jantung, penyakit batu karang, sakit mata, sakit gigi, penyakit kulit, resdung, luka, sembelit, terkena sengatan binatang berbisa, sakit dada dan penyakit saraf. Dalam artikel ini, penulis akan menghuraikan salah faham terhadap penyakit fizikal tersebut secara umum. Kajian ini juga turut mengutip pandangan para pengasas pusat rawatan terhadap kaedah dan pendekatan rawatan penyakit fizikal. Pandangan ini dapat dimanfaatkan untuk meneliti secara keseluruhan perkhidmatan rawatan yang ditawarkan sama ada bercanggah dengan tuntutan syariat

[9] Ibn Qayyim al-Jauziyah (2013), *op.cit*., 21.

[10] Pusat Rawatan Islam Qalbun Salim telah diasaskan oleh Prof. Dr. Hj. Shahrin Abd. Rahman yang beroperasi sejak tahun 2004 di alamat Lot 1220 Taman Sabariah, Jalan Pengkalan Chepa, 15400 Kota Bharu, Kelantan. Pusat rawatan ini berdaftar di bawah Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) dan beroperasi pada hari Sabtu hingga Khamis bermula jam 9.00 pagi hingga 6.00 petang.

[11] Pusat Rawatan Islam Thaqif diasaskan oleh Ustaz Mohd Akram bin Muhammed Kamil yang berdaftar di bawah Suruhanjaya Syarikat Malaysia (SSM) sejak tahun 2013. Pusat rawatan ini beroperasi di kediamannya di alamat di Lot 502, Seksyen 52, Jalan Guchil Bayam, 15200 Kota Bharu, Kelantan pada hari Ahad hingga Rabu dari jam 9.00 pagi hingga 3.00 pagi.

[12] Persatuan Munjiyat Malaysia diasaskan oleh Ustaz Muna bin Hamzan al-Azhari yang berdaftar di bawah Persatuan Pengubatan Islam yang diiktiraf oleh kerajaan Malaysia. Pusat rawatan ini baru ditubuhkan pada tahun 2015 dan beroperasi di Kampung Wadil Kura, Peringat 16400 Kota Bharu, Kelantan.

[13] Pusat Rawatan Islam al-Madani (PRIA) telah diasaskan oleh Ustaz Hj. Rahimi Mohd Rashid yang didaftarkan di bawah Suruhanjaya Syarikat Malaysia (SSM) pada tahun 2005. Pusat rawatan ini beroperasi di alamat Lot 1118, Lorong Sri Kedeper, Kampung Baung, Pengkalan Chepa, 16100 Kota Bharu, Kelantan.

[14] Pusat Rawatan al-Furqan Kelantan diasaskan oleh Ustaz Mohd Sahar al-Kelantani yang didaftarkan di bawah Suruhanjaya Syarikat Malaysia (SSM). Pusat rawatan ini beroperasi di alamat Lot 2877, Kampung Telok Kandis, Salor, 15100 Kota Bharu, Kelantan.

ataupun tidak. Berdasarkan hasil kajian, penulis mendapati sebanyak tujuh salah faham terhadap penyakit fizikal dalam rawatan alternatif Islam.

HASIL ANALISIS

Berdasarkan penelitian dan pemerhatian terhadap lima pusat rawatan Islam di Kelantan terhadap kaedah rawatan penyakit fizikal, penulis mendapati persepsi terhadap penyakit fizikal dalam kalangan pengamal pengubatan Islam dan masyarakat mempunyai sedikit perbezaan.

Pertama: Persepsi Pengamal Pengubatan IslamTerhadap Penyakit Fizikal

Pengamal pengubatan Islam memahami bahawa penyakit fizikal adalah suatu bentuk ujian daripada Allah SWT kepada hambanya. Majoriti pengamal pengubatan berpendapat bahawa faktor utama kewujudan penyakit fizikal adalah terkena tempias atau kesan sampingan hasil gangguan jin dan sihir.[15] Hal ini menunjukkan bahawa penyakit fizikal berkait rapat dengan penyakit spiritual yang mana dapat dirawat melalui kaedah penangkapan jin, pembatalan sihir dan sebagainya. Maka, tidak mustahil kebanyakan pusat rawatan Islam lebih menumpukan kepada khidmat rawatan penyakit spiritual yang melibatkan gangguan jin berbanding penyakit fizikal. Selain itu, pengamal pengubatan Islam meyakini bahawa melalui kaedah pembacaan ruqyah, doa-doa dan zikir dalam proses rawatan berpotensi dapat menyembuhkan penyakit di samping menggunakan bahan-bahan semulajadi, herba dan bekam.[16]

Kedua: Persepsi Masyarakat Terhadap Penyakit Fizikal

Masyarakat memahami bahawa penyakit fizikal adalah gangguan kesihatan disebabkan oleh bakteria, virus, mikrob dan sebagainya sehingga menyebabkan gangguan fungsi atau mematikan fungsi organ badan. Faktor yang menyebabkan penyakit fizikal adalah disebabkan oleh faktor pemakanan, penyakit keturunan, faktor umur dan faktor persekitaran. Hal ini menunjukkan, persepsi masyarakat terhadap penyakit fizikal lebih kompleks berbanding pandangan daripada pengamal pengubatan Islam. Masyarakat lebih gemar memilih untuk mendapatkan rawatan di hospital atau klinik-klinik berbanding di pusat rawatan Islam. Hal ini kerana, keyakinan terhadap kepakaran doktor moden dalam prosedur merawat penyakit yang dialami amat tinggi dan lebih efisien. Malah, melihat kepada kehebatan teknologi yang canggih dalam mendiagnosa sesuatu penyakit dan proses merawat, menambahkan lagi kepercayaan masyarakat dalam membuat pilihan tempat terbaik untuk berubat.

Selain itu, masyarakat lebih rasa terjamin terhadap pengambilan ubat-ubatan yang dibekalkan di hospital mengikut jenis penyakit yang ternyata lebih berkesan. Hal ini kerana, ubat-ubatan tersebut telah diuji terlebih dahulu secara saintifik untuk menilai tahap keberkesanannya dan selamat digunakan. Namun begitu, tidak dapat dinafikan terdapat juga segelintir masyarakat yang datang ke pusat rawatan Islam untuk mendapatkan rawatan, terutamanya bagi rawatan penyakit spiritual. Malah juga, bagi pesakit yang menghadapi penyakit kronik atau sedikit harapan dan putus

[15] Temubual dengan Ustaz Mohd Akram bin Muhammed Kamil di kediaman beliau beralamat di Lot 502, Seksyen 52, Jalan Guchil Bayam, 15200 Kota Bharu, Kelantan pada 21 Jun 2015 jam 2.00- 3.30 petang.
[16] Temubual dengan Ustaz Muna bin Hamzan al-Azhari di kediaman beliau beralamat di Kampung Wadil Kura, Peringat 16400 Kota Bharu, Kelantan pada 6 Jun 2015 jam 10.00-12.30 tengahari.

asa dengan kaedah rawatan secara klinikal. Dengan perkataan lain, pihak hospital tidak dapat meneruskan lagi rawatan dan melakukan apa-apa tindakan ke atas pesakit.

Salah Faham Terhadap Penyakit Fizikal Dalam Rawatan Alternatif Islam

Bertitik tolak dari polemik perbezaan persepsi terhadap penyakit fizikal tersebut maka, telah wujud beberapa salah faham terhadap penyakit fizikal dalam rawatan alternatif Islam. Antara bentuk-bentuk salah faham terhadap penyakit fizikal secara umum adalah:

Pertama: Kaedah atau Teknik Rawatan

Masyarakat beranggapan bahawa kaedah rawatan yang beroperasi di pusat rawatan Islam menyamai cara yang dilakukan oleh pembomohan tradisional. Salah faham ini wujud kerana terdapat beberapa perawat yang menggunakan kaedah yang meragukan dan melanggar syariat Islam. Contohnya, mengamalkan kaedah mandi bunga bagi pesakit demam dan dipercayai dapat menghindari bala penyakit, tidak menjaga keterbatasan aurat pesakit wanita, menggunakan jampi yang tidak difahami bacaannya atau pembacaan ruqyah secara *sir* atau senyap.

Berdasarkan kajian yang dilakukan, terdapat tiga pusat rawatan Islam yang menggunakan kaedah ruqyah, doa-doa dan zikir dalam proses rawatan penyakit. Manakala, sebuah pusat rawatan menggunakan kaedah akupuntur dan sebuah pusat rawatan lain menggunakan kaedah aura atau batin.

Berhubung dengan perkara tersebut, tahap kebenaran atau status pengamalan sesuatu kaedah rawatan dapat dikenalpasti daripada mana punca sumber ilmu perubatan diperoleh. Jika daripada sumber ilmu yang betul, maka ia sudah jelas tanpa ada keraguan dan benarlah cara rawatan yang dipraktikkannya. Amalan mandi bunga adalah suatu amalan khurafat. Manakala, pembacaan jampi atau ruqyah yang dibenarkan oleh syarak adalah daripada ayat-ayat al-Qur’an dan hadith Rasulullah s.a.w serta doa-doa yang baik. Akan tetapi, dengan syarat bacaan dan lafaz-lafaz dalam jampi tersebut difahami makna dan tiada lafaz yang berunsur syirik kepada Allah Ta’ala.

Manakala, berhubung penggunaan kaedah aura atau batin seperti perawat meletakkan tapak tangan di bahagian anggota pesakit yang sakit, langsung kaedah bedah batin dilakukan secara ghaib bagi menyelesaikan masalah penyakit tersebut sambil membacakan jampi, diragui kaedahnya. Sesungguhnya tiada siapa tahu perkara ghaib kecuali Allah. Firman Allah SWT:

قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشۡعُرُونَ أَيَّانَ يُبۡعَثُونَ

Surah Al-Naml 27:65

Terjemahan: “*Tiada sesiapa pun di langit dan di bumi yang mengetahui perkara yang ghaib melainkan Allah*”.

Kedua: Cara atau Teknik Mendiagnosa Sesuatu Jenis Penyakit Fizikal

Kaedah ini bertujuan untuk mengetahui jenis penyakit yang dihidapi oleh pesakit. Cara mendiagnosa sesuatu penyakit dalam kalangan pengubatan Islam adalah berbeza sehingga menimbulkan salah faham dalam kalangan masyarakat. Pertama, kaedah analisis tapak tangan atau “*The Sign of Hand*” iaitu perawat akan menilik tapak tangan pesakit dengan memicit pada bahagian tertentu sehingga pesakit menunjukkan

tindak balas kesakitan di bahagian titik-titik tempat yang dipicit yang dipercayai terdapat tanda-tanda penyakit tertentu. Di samping itu, perawat akan melihat garis-garis urat tertentu di bahagian tapak tangan dan belakang tapak tangan.[17]

Berhubung dengan kaedah ini, penulis berpendapat status pengamalannya meragukan dalam rawatan Islam. Hal ini kerana, kaedah ini seakan menyerupai teknik penilikan nasib yang haram di sisi undang-undang Islam. Allah SWT telah melarang manusia daripada melakukan amalan tilik nasib. Sebagaimana FirmanNya:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَـٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَـٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

Surah Al-Ma‘idah 5: 90

Terjemahan: "*Wahai orang-orang yang beriman! Sesungguhnya arak, dan judi, dan pemujaan berhala, dan menilik nasib dengan batang-batang anak panah, adalah (semuanya) kotor (keji) dari perbuatan syaitan. Oleh itu hendaklah kamu menjauhinya agar kamu berjaya*".

Manakala, Rasulullah s.a.w bersabda:

مَنْ أَتَى كَاهِنًا، أَوْ عَرَّافًا، فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ، فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أُنْزِلَ عَلَى مُحَمَّدٍ

Terjemahan: "*Sesiapa yang mendatangi tukang ramal atau dukun, lalu dia membenarkan apa-apa yang dikatakan maka sungguh dia telah kafir terhadap apa yang telah diturunkan kepada Muhammad*".[18]

Manakala, perawat juga mendiagnosa sesuatu penyakit dengan meletakkan tangan di bahagian nadi pesakit. Malah, terdapat juga yang menentukan sesuatu penyakit melalui soal selidik terhadap pesakit itu sendiri berkenaan simpton-simpton yang dialami. Selain itu, terdapat juga perawat yang menggunakan kaedah gerak hati dan ilhamnya dalam menyatakan sesuatu jenis penyakit terhadap pesakit.

Berhubung perkara ini, cara diagnosa yang menggunakan kaedah gerak hati untuk mengesan sesuatu jenis penyakit turut menimbulkan salah faham yang mana kesahihannya diragui. Hal ini kerana, keadaan ini tidak dapat memastikan dakwaan daripada perawat tersebut adalah benar atau palsu. Kemungkinan juga dakwaan tersebut adalah sangkaannya semata-mata. Rasulullah s.a.w bersabda:

مَنْ أَتَى عَرَّافًا فَسَأَلَهُ عَنْ شَيْءٍ، لَمْ تُقْبَلْ لَهُ صَلَاةٌ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً

Terjemahan: "*Sesiapa yang mengunjungi orang yang mendakwa mengetahui ilmu ghaib dan bertanya kepada dia sesuatu, maka tidak diterima solatnya selama empat puluh malam*."[19]

[17] Temubual dengan Prof. Dr. Hj. Shahrin Abd. Rahman di Pusat Rawatan Islam Qalbun Salim beralamat di Lot 1220 Taman Sabariah, Jalan Pengkalan Chepa, 15400 Kota Bharu, Kelantan pada 10 Jun 2015 jam 11.00- 12.30 tengahari.

[18] Ahmad bin Hanbal (2001), al-Musnad Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal, Musnad al-Mukathirin min al-Sahabat, Musnad Abi Hurairah anhu, Muassasah al-Risalah , h. 15: 331, no. Hadith 9536.

Ketiga: Keajaiban Air Jampi Sebagai Penawar Penyakit

Berdasarkan pemerhatian, sekurang-kurangnya setiap pengamal pengubatan Islam mesti membekalkan air jampi berbentuk minuman kepada pesakit yang hadir untuk mendapatkan khidmat rawatan di premisnya. Malah, terdapat segelintir masyarakat mendatangi pengamal pengubatan semata-mata untuk mendapatkan air jampi yang dianggap mempunyai keistimewaan dan keajaiban dalam menyembuhkan segala penyakit. Demikian, perkara ini telah menimbulkan salah faham dalam kalangan masyarakat terhadap ketaksuban terhadap air jampi yang dibacakan oleh golongan yang dikenali sebagai ustaz atau ustazah. Persoalannya, adakah disebalik air jampi yang telah dibacakan ayat-ayat ruqyah dan doa-doa yang dibenarkan sememangnya mempunyai keistimewaan dan mampu menyembuhkan segala penyakit atau ia adalah sekadar air mineral biasa?

Berhubung perkara tersebut, salah faham ini perlu diperjelaskan agar masyarakat tidak terlalu meletakkan kepercayaan dan kebergantungan kepada air jampi sahaja dalam usaha untuk berubat. Masyarakat perlu memahami bahawa selain berikhtiar mencari perubatan, pesakit juga harus memohon pertolongan dan petunjuk daripada Allah SWT serta bertawakkal atas ujian yang menimpa. Jampi dengan menggunakan ruqyah daripada ayat-ayat al-Qur’an dan al-Hadith dan doa-doa yang baik dibenarkan dalam Islam. Manakala, jampi mantera yang tidak dapat difahami maknanya dalam perubatan adalah salah disisi agama dan ia bercanggahan dengan prinsip perubatan Islam itu sendiri.[20]Diriwayatkan daripada ‘Awf bin Malik al-‘Asyja’i, beliau berkata:

كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ: «اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ، لَا بَأْسَ بِالرُّقَى مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ

Terjemahan: “*Ketika zaman Jahiliah, kami melakukan jampi, lalu kami bertanyakan Rasulullah (tentang perkara itu):“Wahai Rasulullah! Bagaimana pendapatmu mengenai hal itu? Maka sabda Nabi s.a.w: “Kemukakan kepada ku jampi*-*jampi kamu itu; tidak mengapa menjampi selagi ia tidak mengandungi syirik (kepada Allah)*.”[21]

Namun, molekul air jampi tersebut tidak boleh disamakan dengan khasiat air zam-zam. Jika dikatakan air jampi tersebut mampu menyembuhkan segala penyakit, mengapa tidak diusahakan berubat dengan pengambilan air zam-zam yang ternyata suatu penawar bagi segala penyakit. Bahkan, Rasulullah s.a.w telah membuktikan dalam metode perubatannya iaitu air zam-zam berpotensi meredakan demam panas.[22]Daripada Ibn ‘Abbas, Rasulullah s.a.w bersabda:

---

[19] Hadith riwayat Muslim , Kitab al-Salam, Bab Tahrim al-Kihanah wa Ityan al-Kahan, no. Hadith 5821. Lihat Muslim (2000M), Sahih Muslim dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, *ibid*., 1074.

[20] Khadher Ahmad (2012), “Analisis Hadith-hadith Mengenai Rawatan Sihir dalam al-Kutub al-Sittah: Aplikasi di Pusat Rawatan Islam di Malaysia” , Tesis kedoktoran, Jabatan al-Qur’an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, h. 248.

[21] Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Salam, Bab La Ba’s bi al-Ruqya Ma Lam Yakun Fihi Syirik, no. Hadith 5732. Lihat Muslim (2000M), Sahih Muslim dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif*, *ibid*., h.1068.

[22] Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab Bad‘ al-Khalq, Bab Sifat al-Nar wa Annaha Makhluqah, no. Hadith. 3261, *ibid*., 264 [لْحُمَّى مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ فَأَبْرِدُوهَا بِالْمَاءِ أَوْ قَالَ بِمَاءِ زَمْزَمَ]: *Panas adalah*

خير ماء على وجه الأرض ماء زمزم فيه طعام الطعم وشفاء السقم

Terjemahan: "*Sebaik-baik air di muka bumi ialah air zam-zam. Ia merupakan makanan yang mengenyangkan dan penawar bagi penyakit*."[23]

Daripada Ibn 'Abbas r.a, Rasulullah s.a.w bersabda:

ماء زمزم لما شرب له إن شربته تستشفي شفاك الله وإن شربته لشبعك أشبعك الله وإن شربته لقطع ظمئك قطعه الله وهي هزمة جبرائيل عليه السلام وسقيا الله إسماعيل عليه السلام

Terjemahan: "*Air zam-zam sesuai dengan niat orang yang meminumnya, apabila engkau meminumnya sebagai ubat, semoga Allah akan menyembuhkanmu, apabila engkau meminumnya untuk mengenyangkan, semoga Allah mengenyangkan kamu, apabila engkau meminumnya untuk menghilangkan dahaga, semoga Allah menghilangkannya. Air zam-zam ialah galian Jibril dan merupakan curahan minuman daripada Allah kepada Nabi Ismail a.s*.[24]

Sepatutnya, setiap pengamal pengubatan perlu menyarankan kepada pesakit supaya berubat dengan meminum air zam-zam berbanding air jampi. Namun demikian, penggunaan air jampi sebagai suatu mekanisme atau salah satu kaedah rawatan tidak salah selagi ia tiada unsur syirik serta termasuk dalam usaha penyembuhan penyakit dalam rawatan Islam.

Keempat: Ubat-ubatan daripada Bahan-bahan Semulajadi atau Herba

Sesuatu penyakit begitu sinonim dengan pengambilan ubat. Namun, di pusat rawatan Islam ubat-ubatan secara kimia yang berasaskan klinikal tidak dibenarkan sama sekali. Walaupun, kesannya amat drastik dalam proses menyembuhkan sesuatu penyakit. Namun, pengamal pengubatan Islam lebih meyakini bahawa dengan pengambilan ubat-ubatan daripada bahan-bahan semulajadi atau herba yang berada di sekeliling mereka lebih mujarab dalam proses menyembuhkan sesuatu penyakit fizikal. Berdasarkan kajian, boleh dikatakan kesemua perawat menggunakan bahan-bahan semulajadi dalam kaedah rawatan penyakit. Namun demikian, masyarakat masih menimbulkan salah faham serta meragukan akan keberkesanannya. Hal ini kerana, melihat kepada kurangnya pembuktian terhadap kesan rawatan dengan menggunakan bahan-bahan semulajadi yang berjaya menyembuhkan penyakit.

Walhal, Rasulullah s.a.w sendiri telah menggunakan bahan-bahan semulajadi dalam kaedah rawatan penyakit. Tambahan pula, pengambilan madu, habbatus sawda', kurma dan pemakanan sunnah yang lain dapat dijadikan ubat yang mujarab dalam menyembuhkan penyakit. Manakala, dalam al-Quran juga ada menjelaskan

---

hembusan neraka jahanam, maka dinginkanlah dengan air atau sabdanya:'dengan air zam-zam.

[23] Hadith riwayat al-Tabrani dalam Mu'jam Kabir dan Ibn Hibban dalam Sahihnya. Lihat Muhammad Nasir al-Din al- 'Albani (t.t), Sahih al-Targhib wa al-Tarhib, al-Riyadh: Maktabah al-Ma'arif, h. 2:18 [Kitab al-Hajj, Bab al-Targhib Fi al-Ihram wa al-Talbiah wa Raf'a al-Sauth biha, no. Hadith 1161. Hadith ini adalah hadith hasan.

[24] Hadith riwayat al-Daraquthni dan al-Hakim. Lihat Muhammad Nasir al-Din al-'Albani (t.t), Sahih al-Targhib wa al-Tarhib, *ibid*., no. Hadith 1164, h. 2: 19. Hadith ini adalah hadith hasan lighairih

tentang kelebihan bahan-bahan semulajadi tersebut yang mampu menjadi penawar dalam menyembuhkan penyakit. Namun, pengamal pengubatan Islam ditegah sama sekali menggunakan bahan-bahan yang bercanggah dengan Islam.

Kelima: Pusat Rawatan Islam Lebih Memfokuskan Khidmat Rawatan Spiritual dan Terhad Kepada Jenis Penyakit Fizikal Tertentu Sahaja

Apabila menyebut tentang pusat rawatan Islam maka, masyarakat akan menganggap hanya terdapat khidmat rawatan spiritual sahaja, seperti terkena sihir, kerasukan jin, histeria dan sebagainya. Perkara ini telah menimbulkan salah faham tentang profil pusat rawatan Islam yang mana ia tidak terhad kepada perkhidmatan rawatan bagi penyakit spiritual sahaja. Malah, terdapat juga rawatan bagi penyakit fizikal dan psikologi. Namun, terdapat juga segelintir masyarakat yang datang ke pusat rawatan Islam untuk mendapatkan rawatan alternatif setelah berputus asa dengan rawatan berteraskan klinikal. Terutamanya, bagi kes pesakit yang menghidapi penyakit strok atau angin ahmar ditahap kronik yang mempunyai sedikit harapan untuk sembuh. Malah, pusat rawatan Islam bukan hanya memberikan perkhidmatan rawatan bagi penyakit kronik seperti barah, sakit jantung, angin ahmar, kencing manis dan sebagainya sahaja.

Pada asasnya, kebanyakan pusat rawatan Islam yang beroperasi dapat merawat segala jenis penyakit fizikal termasuklah penyakit rohani serta psikologi, kecuali penyakit tua dan mati. Akan tetapi, jika pusat rawatan yang menjalankan kaedah rawatan berbentuk bekam sepenuhnya hanya dapat merawat jenis penyakit yang tertentu sahaja. Malah, hanya sebilangan kecil sahaja pusat rawatan Islam yang khusus menyediakan perkhidmatan penyakit rohani.

Keenam: Bayaran atau Upah Perkhidmatan Rawatan

Isu mengenai penetapan bayaran atas perkhidmatan rawatan di pusat rawatan Islam sering dipertikaikan dan berlakunya salah faham dalam kalangan masyarakat. Sesetengah pengamal pengubatan meletakkan bayaran mengikut jenis penyakit fizikal yang dirawat. Contohnya, bagi penyakit sawan dikenakan bayaran agak mahal berbanding jenis penyakit lain. Hal ini kerana, dikatakan penyakit sawan amat sukar diubati. Begitu juga, bagi pesakit yang datang dari jauh atau keterampilan mewah maka, perawat akan mengambil kesempatan dengan meletakkan bayaran yang lebih mahal walaupun tempoh rawatan hanya dilakukan tidak sampai lima minit.

Hakikatnya, mengambil bayaran atau upah bagi sesuatu rawatan adalah diharuskan dalam Islam. Namun, meletakkan bayaran yang terlampau tinggi tidak digalakkan kerana dikhuatiri akan membebankan para pesakit. Malah, bayaran tersebut hendaklah setimpal dengan rawatan yang diberikan. Kebiasaannya, perawat sepenuh masa yang menetapkan kadar bayaran berbanding perawat separuh masa yang hanya menerima rawatan secara percuma atau menerima sumbangan seikhlas hati daripada pesakit. Hal ini kerana, perawat sepenuh masa hanya bergantung sepenuhnya kepada pekerjaan itu sahaja. Maka, tidak mustahil perawat tersebut menetapkan kadar bayaran terhadap perkhidmatan rawatan yang diberikan. Hal ini kerana, perawat perlu menampung kos seperti sewa premis, membayar bil air, elektrik dan gaji pekerja. Selain itu, kebiasaannya perawat yang menyediakan khidmat akupuntur, urutan bekam dan pembekalan produk juga akan meletakkan bayaran.

Berhubung perkara tersebut, meletakkan bayaran atas khidmat rawatan dalam perubatan Islam diharuskan bagi yang mempunyai sebab-sebab tertentu. Berasaskan kelebihan ilmu perubatan yang dimiliki oleh pengamal pengubatan, maka haruslah

betul dan ikhlas dari segi niatnya untuk menyelesaikan masalah dan membantu pesakit dalam membuat rawatan. Bukan hanya sekadar untuk mengaut keuntungan semata-mata dan menunjukkan kehebatan atau bangga diri atas kelebihan yang dikurniakan oleh Allah SWT.

Ketujuh: Menyamakan Pusat Rawatan Islam Dengan Pembomohan Tradisional

Wujudnya salah faham dalam kalangan masyarakat tentang profil pusat rawatan Islam sehingga menyamakan dengan pembomohan tradisional. Sungguhpun, ciri-ciri antara keduanya adalah berbeza. Antara perbezaannya adalah pertama, pengubatan pembomohan menggunakan jampi serapah atau mantera dalam proses rawatan. Sebaliknya, pusat rawatan Islam menggunakan ruqyah daripada ayat-ayat al-Qur'an, al-Hadith dan doa-doa yang baik sahaja dalam rawatan.

Secara literalnya, masyarakat sepatutnya dapat membezakan identiti sebenar pengamal pengubatan Islam dan pembomohan tradisional. Hal ini dapat dilihat melalui perbezaan dari segi panggilan antara keduanya. Pengamal pengubatan Islam lebih sinonim dengan panggilan ustaz atau ustazah. Sebaliknya, pembomohan tradisional lebih sinonim dengan panggilan bomoh, dukun, bidan dan pawang. Manakala, dari segi kaedah rawatan juga ternyata berbeza. Kebanyakan kaedah rawatan daripada pembomohan tradisional dipengaruhi oleh animisme, ajaran Hindu-Buddha dan Islam. Tambahan pula, terdapat penggunaan peralatan atau bahan-bahan rawatan yang diharamkan dalam rawatan Islam dan kepercayaan yang khurafat. Sebaliknya, kaedah rawatan di pusat rawatan Islam lebih bercirikan islami dan mengaplikasikan metode *al-Tibb al-Nabawi*.

PERBINCANGAN

Secara umumnya, salah faham ini wujud dalam kalangan pengamal pengubatan Islam adalah bertitik tolak daripada tahap krediabiliti ilmu pengubatan yang dimiliki. Dengan perkataan lain, dari mana sumber ilmu perubatan diperoleh. Jika dari sumber yang benar maka jelaslah kaedah yang dipraktikkan dalam rawatan dan tiada keraguan. Akan tetapi, jika ilmu perubatan tersebut dari sumber yang kabur, maka kaedah tersebut kemungkinan ada keraguan atau bercanggah dengan syariat Islam.

Berdasarkan kajian dijalankan, terdapat segelintir perawat sahaja yang menuntut ilmu perubatan atau berguru selain ilmu tersebut diperolehi daripada mimpi dan ilmu yang diperturunkan oleh keturunan pengamal itu sendiri. Sepatutnya, pengamal pengubatan perlu mengetahui dan mempelajari ilmu perubatan dengan sebaiknya sebelum membuka premis perkhidmatan rawatan alternatif Islam. Selain itu, faktor wujudnya salah faham adalah berdasarkan niat pengamal pengubatan itu sendiri dalam memberikan khidmat rawatan. Perawat seharusnya mempunyai niat yang baik dan ikhlas dalam menyumbangkan perkhidmatan kerana Allah Ta'ala bukan untuk mengaut keuntungan semata-mata dengan kelebihan ilmu yang dimiliki.

Implikasi daripada isu salah faham tersebut, akan menjejaskan sedikit sebanyak perkhidmatan rawatan penyakit fizikal di pusat rawatan Islam. Malah, dari aspek penerimaan masyarakat terhadap pusat rawatan Islam juga akan berkurangan setelah wujudnya pandangan negatif terhadap perkhidmatannya. Namun demikian, terdapat beberapa cara untuk memperbetulkan salah faham ini, antaranya adalah:

Pertama: Perawat sepatutnya mengenalpasti cara dan kaedah rawatan yang diaplikasikannya terlebih dahulu dengan merujuk kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadith atau menyelidiki metode perubatan yang diaplikasikan oleh Nabi s.a.w.

Sesungguhnya tokoh perubatan yang lebih pakar dan bijaksana adalah Rasulullah s.a.w. Jika, pengamal pengubatan Islam menurut setiap daripada kaedah rawatan Nabi s.a.w, maka tidak akan wujud lagi salah faham yang mengelirukan pada pandangan masyarakat terhadap rawatan penyakit fizikal. Malah, kaedah yang dipraktikkan juga adalah tepat dan bertepatan dengan al-Qur'an dan hadith tanpa ada unsur keraguan.

Kedua: Mengadakan seminar pengubatan Islam bagi mendedahkan kepada masyarakat tentang kaedah rawatan sebenar yang diaplikasikan di pusat rawatan Islam, jenis perkhidmatan yang disediakan dan keistimewaannya. Secara langsung, dapat menangkis segala salah faham yang dilema dalam kalangan masyarakat yang prejudis terhadap pusat rawatan Islam. Melalui seminar ini juga, masyarakat dapat membezakan antara kaedah rawatan alternatif Islam dengan rawatan pembomohan tradisional.

Ketiga: Setiap pusat rawatan Islam harus berdaftar di bawah suatu pertubuhan khusus. Hal ini kerana, kajian mendapati banyak pusat rawatan Islam yang beroperasi hanya berdaftar di bawah Syarikat Suruhanjaya Malaysia (SSM). Pertubuhan khusus tersebut perlu membuat satu garis panduan khusus yang selari dengan syariat Islam dalam operasi pusat rawatan Islam dan praktikalnya. Dengan itu, perkara ini memudahkan para pengamal pengubatan Islam untuk mengikut garis panduan yang telah sedia ada dalam menjalankan operasi khidmat rawatan. Malah, tidak timbul lagi salah faham atau teknik yang meragukan di pusat rawatan Islam. Selain itu, pertubuhan ini juga bertanggungjawab mengadakan kursus-kursus bagi memudahkan diskusi dan perbincangan dilakukan yang dapat menyelesaikan masalah berkenaan isu-isu semasa yang timbul dalam aspek pengubatan Islam.

Keempat: Peranan media massa amat penting dalam mempengaruhi pemikiran masyarakat dalam penerimaan perkhidmatan rawatan di pusat rawatan Islam. Penyebaran maklumat yang palsu berkenaan rawatan alternatif Islam haruslah dihindari agar dapat menjaga nama baik pusat rawatan Islam yang beroperasi. Filem-filem atau drama melayu perlu memaparkan jalan cerita yang benar mengenai rawatan Islam. Selain itu, disarankan juga pihak media menerbitkan suatu dokumentari atau slot khas yang berkisar tentang pengubatan Islam.

KESIMPULAN

Oleh itu, isu salah faham ini haruslah dicantas dengan segera dan diperbetulkan semula agar tiada lagi unsur keraguan yang timbul sehingga mengelirukan masyarakat terhadap rawatan alternatif Islam. Sekiranya ia tidak dibendung dari awal atau tiada tindakan positif yang dilakukan, impaknya akan menjejaskan mutu perkhidmatan rawatan di pusat rawatan Islam. Malah, penerimaan masyarakat terhadap pusat rawatan Islam juga akan turut terjejas.

Justeru, para perawat perlu menilai semula kaedah rawatan yang dipraktikkan serta ilmu perubatan yang dimiliki agar dapat menghindari salah faham dan keraguan dalam operasi rawatan. Manakala, masyarakat juga disarankan memilih pusat rawatan Islam yang tepat untuk dirujuk dengan memastikan pusat rawatan tersebut berdaftar dan rawatannya bercirikan Islam bagi mengelak daripada permasalahan berlaku.

BIBLIOGRAFI

1. Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Bukhari, “Sahih al-Bukhari”(2000) dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd al-Aziz Al al-Shaykh Riyadh: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi.
2. Abu al-Husayn Muslim bin al-Hajjaj al-Qushairi al-Naysaburi, *Sahih Muslim* dalam *Mawsu‘at al-Hadith al-Sharif al-Kutub al-Sittah*, ed. Salih bin ‘Abd Al al-Aziz al-Shaykh, Riyadh: Dar al-Salam li al-Nashr wa al-Tawzi.
3. Ahmad bin Hanbal (2001), *al-Musnad Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Muassasah al-Risalah.
4. Departemen Agama RI (2009), *Kesehatan dalam Perspektif al-Qur’an : Tafsir al-Qur’an Tematik*, Jakarta : Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an.
5. Ibn Qayyim al-Jauziyah (2013), *Perubatan Rasulullah : Kenapa Rasulullah Sentiasa Sihat*?, terj. Nabilah Abd. Jali, cet. 1, Selangor : Al-Hidayah House of Publishers Sdn. Bhd.
6. Ibn Qayyim al-Jawziyyah (2006), *al-Tibb al-Nabawi*, al-Mansuroh : Dar al-Kalimah.
7. Ibrahim Mustafa et al. (t.t), *al-Mu’jam al-Wasit*, Beirut : Dar al-Da’wah.
8. Khadher Ahmad & Mohd Farhan, M.A. (2013), Pengubatan Alternatif Berteraskan Islam: Analisis Perkembangan dan Hala Tujunya di Malaysia, *Jurnal ILIM: Institut Latihan Islam Malaysia*, vol. 6. Putrajaya: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM).
9. Khadher Ahmad (2012), “Analisis Hadith-hadith Mengenai Rawatan Sihir dalam al-Kutub al-Sittah: Aplikasi di Pusat Rawatan Islam di Malaysia”, Tesis kedoktoran, Jabatan al-Qur’an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.
10. __________________ (2013), Seni Perubatan Alternatif di Malaysia: Analisis Permasalahan Metode Rawatan. *Global Journal al-Thaqafah (GJAT)*, vol.4. Perak: Kolej Universiti Islam Sultan Azlan Shah.
11. _________________et.al. (2014), Pusat Rawatan Alternatif Islam di Malaysia: Analisis Terhadap Latar Belakang Pengasas dan Isu Penggunaan Jin dalam Rawatan. *Jurnal Usuluddin*, vol. 40 (Julai- Disember 2014), Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.
12. Lutfiyah (2012), *Kesehatan Jasmani dalam al-Quran : Studi Tematik Ayat-ayat Syifa’ dalam al-Qur’an,* Fakultas Ushuluddin : Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang.
13. Muhammad Nasir al-Din al-Albani (t.t), *Sahih al-Targib wa al-Tarhib*, al-Riyadh: Maktabah al-Ma’arif.
14. Muhammd Fu’ad ‘Abd al-Baqi (1992), *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur’an al-Karim*, Mesir : Dar al-Kutub.
15. Nurdeng Deuraseh & Hayati Lateh (2011), Rukyah (Jampi) dalam Perubatan Tradisional Melayu sebagai Rawatan Penyakit, Pencegahan, Pendinding Diri dan Harta: Kehebatan dan Sumbangan Ilmuwan Nusantara dalam Azmul

Fahimi Kamaruzaman, Ezad Azraai Jamsari et.al. *Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*, Bangi, Selangor: Jabatan Pengajian Arab dan Tamadun Islam, Fakulti Pengajian Islam, UKM),h.383-391.ISBN978-983-9368-57-4(2011), http://www.ukm.my/nun/prosiding%20atas20%talian.htm.

METODE BERINTERAKSI DENGAN HADITH FITAN: KAJIAN TERHADAP SALAH FAHAM DALAM MEMAHAMI HADITH FITAN

Faisal bin Ahmad Shah

Abstrak: Artikel ini membincangkan mengenai beberapa metode yang ditetapkan oleh ulama dalam memahami hadith-hadith fitan. Objektif penulisan ini adalah untuk mengenalpasti metode-metode tersebut dan kesannya jika ia diabaikan dalam pemahaman hadith. Dalam menghasilkan penulisan ini, penulis menggunakan metode dokumentasi selain metode komparatif melalui perbandingan pandangan ulama dalam menganalisis hadith-hadith fitan. Kajian ini turut melibatkan pemerhatian terhadap ceramah-ceramah agama oleh penceramah agama di Malaysia yang membincangkan hadith-hadith fitan, sejauh mana mereka mematuhi metode yang ditetapkan oleh ulama hadith, dan kesannya jika metode tersebut diabaikan.

Kata kunci: Salah Faham, Sunnah, Hadith Fitan, Interaksi

Pendahuluan

Penulisan berkaitan hadith-hadith fitan mempunyai signifikannya tersendiri dalam memberi kesedaran kepada umat Islam tentang bahaya yang akan mereka tempuhi pada masa hadapan. Justeru para ulama terdahulu turut memberi penekanan mengenai hadith-hadith fitan dalam karya-karya mereka. Kupasan dan huraian mereka berjaya menerangkan kepada umat Islam kefahaman sebenar terhadap hadith-hadith fitan dan hubungannya dengan realiti pada masa kini. Ia juga turut membantu mengurangkan salah faham dan kekeliruan yang timbul dalam kalangan masyarakat Islam. Justeru dalam memahami hadith-hadith fitan umat Islam wajar merujuk kepada karya-karya ulama terdahulu, melihat kupasan mereka dan metode yang mereka gunakan. Salah faham dan kekeliruan dalam memahami hadith-hadith fitan adalah disebabkan penggunaan logik akal tanpa merujuk kepada nas al-Quran dan hadith selain tidak berpegang dengan zahir teks hadith. Tidak memahami tek-teks hadith secara keseluruhan juga merupakan faktor berlakunya salah faham dalam masyarakat.

Definisi Fitan

Lafaz *fitan* adalah plural/ *jama'* kepada fitnah. Fitnah membawa maksud *imtihan, ikhtibar,* dan *ibtila'*. [1]Menurut Ibn Hajar asal perkataan fitnah ialah *ikhtibar* iaitu

[1] *Lisan al-'Arab* j.13, hlm 317, lihat juga *al-Fa'iq fi Gharib al-Hadith* j.3 hlm 87, Lihat juga *Mufradat al-Quran* hlm 371

ujian. Ia kemudian disandarkan kepada segala perkara yang tidak disukai atau yang berkaitan dengannya seperti kufur, dosa, *fujur* dan seumpamanya.[2]

Hadith-hadith fitan bermaksud berita-berita tentang ujian sama ada dalam bentuk kebaikan atau keburukan walaupun kebanyakannya disandarkan kepada berita akhir zaman yang berkaitan dengan tanda-tanda hari kiamat.[3]

Hikmah Penyampaian Hadith-Hadith Fitan

Tujuan nabi menyampaikan hadith-hadith fitan kepada para sahabatnya adalah untuk memberi amaran dan ingatan kepada mereka tentang apa yang akan berlaku pada masa hadapan. Melalui perkhabaran tersebut, nabi mengharapkan para sahabatnya supaya lebih kuat dan bersedia untuk menghadapi peristiwa tersebut. Setengah sahabat memberi perhatian yang tinggi kepada hadith-hadith fitan antaranya saidina Huzaifah r.a. Beliau merupakan salah seorang sahabat yang diberi keistimewaan oleh nabi dengan perkhabaran fitan yang tidak diketahui oleh sahabat lain. Dalam sebuah hadith beliau menyatakan: "manusia bertanyakan nabi tentang kebaikan sedangkan aku bertanyakan nabi tentang keburukan kerana takut menimpaku"[4]

Nabi juga menceritakan kepada sahabatnya hadith-hadith fitan supaya mereka tidak jatuh dan terjerumus ke dalamnya. Sebagai contoh, hadith daripada Abu Hurairah daripada nabi SAW bersabda yang bermaksud: Akan datang kepada manusia suatu zaman, manusia tidak peduli apa yang dia ambil daripada harta adakah daripada halal atau daripada haram?.[5]

Begitu juga hadith daripada Abu Hurairah katanya bahawa Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud: Hampir-hampir sungai Furat mengeluarkan khazanah daripada emas. Sesiapa yang ada pada waktu itu janganlah dia ambil sedikitpun daripadanya[6]

Nabi juga mengajar umatnya beberapa doa untuk menyelamatkan diri daripada fitnah terutamanya fitnah dalam agama antaranya hadith yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan selainnya, disebutkan didalamnya doa seperti berikut: Ya Allah aku memohon kepadamu kesungguhan dalam melakukan kebaikan dan menjauhi kemungkaran, kasih kepada orang orang miskin dan engkau mengampuni dosa ku dan memberi rahmat kepadaku. Jika engkau kehendaki bagiku dan bagi kaumku fitnah maka matikanlah aku untuk kembali kepadamu tanpa ditimpa fitnah dalam agama.[7]

اللهم إن أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين وأن تغفر لي وترحمني وإن أردت بي وبقومي فتنة فاقبضني إليك غير مفتون

---

[2] Ahmad bin Ali bin Hajar , *Fath al-Bari* j. 2 hlm 11, lihat juga j.13 hlm 5.

[3] Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966

[4] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, no hadith 3338. Muslim, *Sahih Muslim*, no hadith 3434

[5] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Buyu' bab qawli Allah taala يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون no hadith 2083

[6] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari* , Kitab al-Fitan Bab Khuruj al-Nar , no hadith 7119, Muslim , *Sahih Muslim*, Kitab al-Fitan wa Asyrat al-sa'ah , bab Yuhsaru al-Furat 'an jabal min Zahab ,no hadith 2894

[7]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966

Mengenai bahaya dajjal, nabi turut mengajar umatnya cara berlindung daripada fitnah dajjal sebagaimana sabdanya: Sesiapa daripada kamu yang sempat dengannya maka hendaklah dia membaca permulaan surah al-Kahfi.
Kesimpulannya perkhabaran nabi kepada umatnya hadith-hadith fitan adalah untuk menyediakan mereka daripada sudut pemikiran dan fizikal tentang bahaya yang mendatang supaya mereka tidak terkejut dan kehairanan. [8]

Karya-Karya Berkaitan Fitan wa al-Malahim

Hadith-hadith fitan dapat ditemui dalam karya-karya awal hadith seperti kitab al-Fitan dalam Sahih al-Bukhari, begitu juga dalam Sunan Abu Daud dan Sunan al-Tirmizi.

Antara ulama besar terdahulu yang pernah mengarang berkaitan fitan ialah[9]:

- Abd al-Rahman bin Mahdi (m.198H) dalam karyanya berjudul *al-Sunnah wa al-Fitan*
- Nu'aym bin Hammad al-Marwazi (m.228H) – *al-Fitan*
- Ismail bin 'Isa al-'Attar (m.232H)
- Abdullah bin Muhammad bin Abu Syaibah (m. 235H)
- Uthman bin Abu Syaibah (m.239H)
- Hanbal bin Ishaq (m.273H)
- Abu Daud Sulaiman bin al-Ash'ath (m.275) – *Kitab al-Malahim*
- Abu al-Husain Ahmad bin Ja'far (m.336H) – *al-Malahim*
- Muhammad bin al-Husain Abu Bakr al-Ajuri (m.360H)- *al-Fitan*
- Abu Muhammad Abdullah bin Ja'far bin Hayyan (Abu al-Syaikh) (m.369H)
- Abu al-Hasan Ali bin Muhammad al-Qabisi (m.403H) – *al-Munabbih li al-Fitoni min Ghawa'il al-Fitan*
- Abu 'Umar Uthman bin Sa'id al-Muqri' al-Dani (m.444H) – *al-Sunan al-Waridah fi al-Fitan wa Ghawa'iluha wa al-Sa'ah wa Asyratuha*
- Abu Bakr Muhammad bin al-Walid al-Tortushi (m.520H)
- Abd al-Ghaniy bin 'Abd al-Wahid al-Maqdisi (m.600H) - *Asyrat al-Sa'ah*
- Yusuf bin Yahya bin 'Ali al-Maqdisi al-Sulami (m.685H) - *'Uqud al-Durar fi Akhbar al-Muntazar*
- Shams al-Din Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurtubi (m.671H) - *al-Tazkirah fi Ahwal al-Mauta wa Umur al-Akhirah*
- Abu al-Fida' Ismail bin Umar al-Qurashi Ibn Kathir (m.774H) – *al-Nihayah fi al-Fitan wa al-Malahim*
- Abu al-Khayr Muhammad bin 'Abd al-Rahman al-Sakhawi (m.902H) – *al-Qana'ah fima yuhsin al-Ihatah bi hi min Asyrat al-Sa'ah*
- Jamal al-Din Yusuf bin 'Abd al-Hadi al-Maqdisi al-Dimashqi (m.909H) – *Asyrat al-Sa'ah*
- Jalal al-Din Abd al-rahman bin Abu Bakr al-Suyuti (m.911H) – *Kitab al-Hasr wa al-Isya'ah fi Asyrat al-Sa'ah*
- Shams al-Din Muhammad bin 'Ali bin Ahmad bin Tulun (m.953H) – *Durar al-Bara'ah fi Asyrat al-Sa'ah*
- Muhammad bin Rasul al-Barzanji (m.1103H) – *al-Isya'ah Li Asyrat al-Sa'ah*

[8]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966. hlm 6
[9] Abdullah bin Sulaiman al-Ghufaili. *Asyrat al-Sa'ah*, hlm 23. Lihat islamhouse.com/data/ar/ih_**books**/single/ar_Signs_of_the_**Hour**.doc

- Muhammad Siddiq Hasan al-Qanuji (m.1307H) – *al-Iza'ah li ma kana wa ma yakunu bayna yaday al-Sa'ah*
- Nasr Allah bin Abdullah bin 'Abd al-Mun'im al-Tanukhi - *Mukhtasar fi al-Malahim wa al-Fitan*
- Syeikh Hamud bin 'Abdullah al-Tuwaijiri – *Ithaf al-Jama'ah bi ma Ja'a fi al-Fitan wa al-Malahim wa Asyrat al-Sa'ah*
- Abdullah bin al-Syaikh Sulaiman al-Mash'ali- *Mukhtasar al-Akhbar al-Musya'ah fi al-Fitan wa Asyrat al-Sa'ah wa Akhbar al-Mahdi*
- Syeikh Yusuf bin Abdullah al-Wabil – *Asyrat al-Sa'ah*
- Mustafa Abu al-Nasr al-Syalabi – *Sahih Asyrat al-Sa'ah Wawasf li Yaum al-Ba'th wa Ahwal Yaum al-Qiyamah*
- Mahmud 'Atiyyah Muhammad 'Ali – *Faqad Ja'a Asyratuha*

Para ulama juga turut mengarang topik-topik yang lebih khusus berkaitan *fitan* antaranya:

- *Nuzul Isa bin Maryam Akhir al-Zaman* oleh Jalal al-Din al-Suyuti (m.911H)
- *Aqidah Ahl Islam fi Nuzul Isa 'alaihi al-salam* oleh Abu al-Fadl Abdullah Muhammad Siddiq al-Ghumari
- *Al-Taudih fi Tawatur ma ja'a fi al-Mahdi al-Muntazar wa al-Dajjal wa al-Masih* oleh al-Syaukani (m.1250H)
- *Al-Tasrih bima tawatara fi Nuzul al-Masih* oleh Muhammad Anwar Shah al-Kashmiri (m.1352H)
- *Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Athar fi al-Mahdi al-Muntazar* oleh Syeikh 'Abd al-Muhsin bin Hamd al-'Abbad al-Badr

Metode Berinteraksi dengan Hadith-Hadith *Fitan*

Para ulama menetapkan beberapa metode dalam berinteraksi dengan hadith-hadith *fitan*. Tujuan para ulama menetapkan metode ini ialah bagi mengelakkan salah faham seterusnya tohmahan terhadap Islam dengan tohmahan yang tidak benar dan mengelirukan. Penyelewengan terhadap maksud dan kehendak hadith-hadith *fitan* adalah berpunca daripada pengabaian terhadap metode yang digariskan oleh para ulama. Antara metode tersebut ialah:

Metode 1: Mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat yang berkaitan dengan *fitan* dan tidak berpada dengan satu riwayat sahaja.

Para ulama hadith sentiasa menekankan mengenai kefahaman menyeluruh terhadap hadith-hadith nabi. Ia boleh dicapai dengan mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat yang berkaitan dengan satu topik. Imam Ahmad pernah menjelaskan: Hadith jika *turuq-turuq*nya tidak dikumpulkan maka engkau tidak dapat memahaminya. Ini adalah kerana hadith ditafsirkan antara satu dengan yang lain. [10]

Ibn Hazam ketika mengupas mengenai hadith-hadith yang bertentangan menjelaskan: bagaimana seharusnya dilakukan dengan hadith-hadith ini sehingga engkau memahaminya mengikut wajahnya : membina kalam Rasulullah dan menggabungkan antara satu dengan yang lain dan mengambil kesemuanya wajib dan tidak halal selainnya.[11]

---

[10] *al-Jami' Li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'* j.2 hlm 212
[11] *al-Muhalla* j.3 hlm 240

Antara contoh hadith *fitan* yang boleh dikemukakan bagi membuktikan kepentingan mengumpulkan sebanyak mungkin riwayat ialah hadith qarn al-Syaitan[12]

روى الإمامُ في صَحيحِه البخاريُ عن مُحَمَّدِ بْنُ الْمُثَنَّى عَن حُسَيْنِ بْنُ الْحَسَنِ عَن ابنِ عَوْنٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قَالَ: "اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا وَفِي يَمَنِنَا"، قَالُوا: وَفِي نَجْدِنَا؟ قَالَ: "اللَّهُمَّ بَارِكْ لَنَا فِي شَامِنَا وَفِي يَمَنِنَا"، قَالُوا: وَفِي نَجْدِنَا؟ قَالَ: "هُنَاكَ الزَّلَازِلُ وَالْفِتَنُ وَبِهَا يَطْلُعُ قَرْنُ الشَّيْطَانِ" رواه البخاري وغيره بهذا اللفظ وبغيره.[13]

Hadith yang bermaksud: Daripada Ibn Umar katanya: Nabi SAW menyebutkan sabdanya: Ya Allah berkatilah bagi kami di negeri Syam Kami, Ya Allah berkatilah bagi kami di negeri Yaman kami. Sahabat-sahabat bertanya wahai Rasulullah bagaimana dengan Najd kami? Nabi bersabda: Ya Allah berkatilah bagi kami di negeri Syam kami, Ya Allah berkatilah bagi kami di negeri Yaman kami. Sahabat bertanya: Wahai Rasulullah, di negeri Najd kami. Aku menyangkanya baginda menyebutkan pada kali ketiga: Di sana kekacauan/musibah dan fitnah dan daripada sanalah munculnya tanduk syaitan. (lafaz al-Bukhari)

Setengah golongan *ahli bida'* mengeksploitasi maksud lafaz Najd dengan mencela dan menghentam dakwah Syeikh Muhammad bin Abd Wahhab yang berasal daripada Najd yang digambarkan oleh nabi sebagai negeri yang yang penuh dengan kekacauan dan fitnah. Hakikatnya Najd yang dimaksudkan dalam hadith ialah Iraq sebagaimana dijelaskan dalam riwayat-riwayat berikut:

Hadith yang diriwayatkan melalui Ibn Umar dengan lafaznya: Ya Allah berkatilah bagi kami di negeri Syam kami , Ya Allah berkatilah di negeri Yaman kami, nabi menyebutnya beberapa kali, pada kali ketiga dan keempat sahabat – sahabat bertanya : Wahai Rasulullah dan negeri Iraq kami, nabi menjawab: Sesungguhnya daripadanya kekacauan dan fitnah dan daripadanya munculnya tanduk syaitan.[14]

Daripada Salim daripada Ibn Umar secara *marfu'* lafaznya: Ya Allah berkatilah bagi kami Mekah kami, Ya Allah berkatilah bagi kami Madinah kami , Ya Allah berkatilah bagi kami Syam kami , berkatilah bagi kami timbangan kami dan berkatilahlah bagi kami *mud* (timbangan) kami. Seorang lelaki bertanya: Wahai Rasulullah: bagi Iraq kami. Nabi memaling, nabi mengulanginya sebanyak tiga kali , setiap kali itu lelaki tersebut bertanya bagi Iraq kami nabi berpaling daripadanya lalu nabi bersabda: Di situlah kekacauan dan fitnah dan di situlah munculnya tanduk syaitan.[15]

---

[12] Hadith ini pernah dikupas oleh Syeikh Mashyur Hasan Salman dalam bukunya al-Iraq fi Ahadith al-Fitan wa al-Athar

[13] al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-Istisqa' , Bab Ma Qila fi al-Zalazil wa al-Fitan , no hadith 1037, Lihat juga Kitab al-Fitan Bab Qawli al-Nabi saw "al-Fitnah min Qibali al-Masyriq no hadith 7094, Lihat juga Muslim, *Sahih Muslim* , KItab al-Fitan wa Asyrat al-Sa'ah , Bab al-Fitnah min al-Masyriq min haythu yatla'u qarn al-Syaitan , no hadith 2905

[14] al-Tabrani, *al-Mu'jam al-Kabir* j.12 lm 384 no hadith 13422.

[15] al-Fasawi , *al-Ma'rifat wa al-Tarikh* j.2 hlm 746-747, al-Jurjani ,*al-Fawaid*, Abu Nu'aym, al-Hilyah j.6 hlm 133, Ibn Asakir, *Tarikh Dimashq* j.1 hlm 1300. Isnad hadith ini sahih menurut syarat al-Bukhari dan Muslim.

Daripada Sa'id bin al-Musayyab katanya: Abu bakar berkata: Adakah di Iraq terdapat tempat yang dinamakan sebagai Khurasan? Mereka menjawab: Ya. Abu Bakar menjawab: Sesungguhnya Dajjal keluar daripadanya. [16] Daripada athar tersebut jelas membuktikan bahawa Khurasan daripada Iraq.

Hanbal bin Ishaq pada akhir juzuk kitab *fitan*nya menyatakan: Qubaisah dan Hajjaj telah menceritakan kepada kami, keduanya berkata: Hamad bin Salamah telah menceritakan kepada kami daripada Abu Ghalib katanya: Aku berjalan bersama Nuf bin Fudalah, aku tidak mengenalinya sehingga aku sampai di Uqbah Afiq katanya: Tempat ini adalah tempat dibunuh dajjal. Aku bertanya: siapakah engkau? Dia menjawab Aku Nuf. Aku menjawab: Semoga Allah merahmati engkau. Kenapakah engkau tidak memberitahuku supaya aku dapat menghiburkan engkau, berbincang dan membawa barang engkau? Beliau bertanya: siapakah engkau? Aku menjawab daripada penduduk Basrah. Beliau bertanya pula adakah di tempat engkau sebuah bukit yang diberi nama Sanir? Aku menjawab Sanam. Beliau menjawab Sanir dan Sanam adalah sama. Beliau bertanya lagi adakah di negeri engkau sungai yang dinamakan al-Safiy? Aku menjawab Safwan. Beliau menjawab Safiy dan Safwan adalah sama. Maka sesungguhnya bukit dan sungai tersebut membekalkan kepada dajjal makanan dan minuman. Ia adalah bukit yang dilaknati dan merupakan bukit pertama dijadikan di bumi. Kemudian Isa turun lalu dia tinggal di mukabumi selama 40 pagi. Sehari seperti satu jam, sebulan seperti jumaat dan jumaat seperti sehari.[17] Bukit Sanir atau Sanam merupakan bukit yang menghadap Basrah, disebelahnya tasik dan dikatakan ia merupakan tasik yang didatangi dajjal daripada tasik Arab. Ia dinamakan dengan Jabal al-Salam sekarang ini. Ia berdekatan dengan Safwan yang juga merupakan bandar daripada bandar bandar di Kuwait. Pada zaman tabiin, ia termasuk di bawah Iraq.

Riwayat-riwayat di atas menguatkan pendapat bahawa Najd adalah Iraq. Namun suatu perkara yang perlu difahami dengan sebaiknya ialah Iraq yang dimaksudkan dalam hadith tidak sama dari sudut geografinya dengan Iraq pada masa kini. Begitu juga keenganan nabi untuk mendoakan Najd (Iraq) bukan bermaksud dibenarkan untuk menghina ulama-ulama di Iraq kerana ramai ulama tersohor dalam pelbagai disiplin ilmu berasal daripada Iraq.

Abu al-Darda' ketika diajak oleh Salman al-Farisi untuk berhijrah daripada Iraq ke Syam menjawab: Amma ba'du: Sesungguhnya bumi yang suci (*al-ardu al-muqaddas*) tidak mensucikan sesiapa pun tetapi yang mensucikan seseorang ialah amalannya.

Memahami hadith secara terasing dan jauh daripada kehendak hadith tersebut menyebabkan Islam seolah-olah digambarkan pada akhir zaman sebagai agama yang mundur, jumud sehingga tiada lagi kebaikan dan kebenaran di dalam Islam. Sedangkan nabi pernah bersabda dalam sebuah hadith yang diriwayatkan oleh Ahmad, al-Bukhari dalam *al-Adab al-Mufrad*, Abd bin Humayd dalam musnadnya, al-Bazzar dalam musnadnya daripada Anas bin Malik [18]

---

[16] Ibn Abu Syaibah, Musannaf, j 8 hlm 654 dengan sanad yang sahih.

[17] Nu'aym bin Hammad , *al-Fitan* no hadith 1569-1562. Sanadnya hasan

[18] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad bin Hanbal*, no hadith 12902, al-Bukhari, *al-Adab al-Mufrad* no hadith 479, Abd bin Humaid, *Musnad*, no hadith 1216, al-Bazzar, *Musnad al-Bazzar*, no hadith 7408.

قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لَا تَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا فَلْيَغْرِسْهَا.

> Maksudnya: Jika berlaku kiamat sedangkan pada tangan seseorang ada anak pohon tamar maka jika dia mampu untuk tidak bangun iaitu ketika berlakunya kiamat sehingga dia menanamnya maka hendaklah dia menanamnya.

Hakikatnya jika berlaku kiamat tiada siapa yang akan peduli tentang tanaman, hartanya atau apa sahaja yang menjadi miliknya ketika itu. Masing-masing hanya memikirkan pelepasan dan keselamatan diri daripada kedahsyatan kiamat. Berdasarkan hadith ini, nabi ingin menekankan kepada umatnya untuk terus berusaha dan beramal mencari kebaikan sehingga akhir nafasnya walaupun kelihatannya tiada cara atau wasilah untuk mencapai cita-cita tersebut. Apa yang disebutkan dalam hadith adalah berkaitan urusan dunia, jika ia berkaitan ibadat sudah pasti tuntutan untuk berusaha ke arah mencapainya adalah lebih besar. Firman Allah dalam surah al-Hijr ayat 99 yang bermaksud: Sembahlah tuhan engkau sehingga datang kepada engkau kematian.

Metode 2: Membezakan antara *Muhkam* dan *Mutasyabih* Dalam Hadith-Hadith Fitan.

Syeikh Ahmad Syakir rhm pernah menyebutkan : daripada hadith : al-Mutasyabih seperti mutasyabih al-Quran iaitu tiada jalan untuk mengenalpasti hakikat maksudnya . Dalam hal ini semestinya bagi seorang yang warak untuk menangguhkan ulasannya ditakuti tergelincir.[19]

Berita-berita fitnah, kekacauan dan tanda-tanda kiamat yang disampaikan oleh nabi mengandungi maksud yang *muhkam* dan *mutasyabih*. Contoh *mutasyabih* ialah hadith yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud bahawa Rasulullah SAW bersabda: Tidak ada di kalangan nabi-nabi sebelum aku yang diutuskan Allah kepada umatnya melainkan baginya di kalangan umatnya *Hawariyyun* dan pengikut yang mengambil daripada sunnahnya dan mengikuti perintahnya. Kemudian datang selepasnya golongan yang menyatakan sesuatu yang mereka tidak perbuat dan melakukan sesuatu yang tidak diperintahkan.Sesiapa yang memerangi mereka dengan tangannya maka dia adalah orang beriman. Sesiapa yang memerangi mereka dengan lidahnya maka dia orang beriman dan sesiapa yang memerangi mereka dengan hatinya maka dia orang beriman dan tiadalah selain itu daripada iman sebiji sawi [20]
Lafaz فمن جاهدهم بيده فهو مؤمن dianggap sebagai *mutasyabih* di mana zahirnya bukan yang dimaksudkan. Teks teks banyak menyebutkan tentang keperluan sabar di atas kezaliman pemerintah dan larangan keluar daripada ketaatan kepadanya. Sedangkan hadith ini pula menceritakan tentang memerangi pemerintah dengan tangan. Imam Ahmad mengingkari isnad hadith ini dengan katanya: Lafaz ini tidak menyamai lafaz Ibn Mas'ud .Ibn Mas'ud meriwayatkan daripada Rasulullah bahawa Rasulullah SAW bersabda: sabarlah sehingga engkau bertemu denganku.[21]

---

[19] Ahmad Syakir, *Syarah Ahmad Syakir li Alfiyah al-Suyuti* hlm 212
[20] Muslim bin Hajjaj al-Nisaburi, *Sahih Muslim*, Kitab al-Iman, Bab bayan Kawni al-nahyi 'an al-Munkar min al-Iman no hadith 50
[21] Al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari,* Kitab al-Musaqat , bab al-Qatai' no hadith 2377. Muslim bin Hajjaj, *Sahih Muslim*, Kitab al-Imarah , bab al-Amru bi al-Sabr 'ala Zulmi al-Wulat wa Isti'tharihim no hadith 1845.

Ibn Rejab mengupas isu ini dengan katanya: Mengubah dengan tangan tidak membawa maksud peperangan . Ia turut dijelaskan oleh Imam Ahmad katanya: mengubah dengan tangan ialah mengubah dengan tangan kemungkaran yang mereka lakukan seperti memecahkan botol arak mereka, merosakkan alat muzik mereka atau menghalang kezaliman yang diperintahkan oleh mereka dengan syarat mempunyai kemampuan. Kesemuanya harus dan tidak termasuk di bawah bab memerangi mereka dan tidak juga bermaksud keluar daripada ketaatan terhadap mereka sebagaimana larangan yang disebutkan dalam hadith.[22]

Manakala keluar daripada ketaatan dengan kekerasan, ditakuti membawa kepada pertumpahan darah sesama orang Islam.

Antara hadith *mutasyabih* yang lain ialah hadith yang diriwayatkan daripada Muawiyah bin Abu Sufyan bahawa beliau berdiri di kalangan kami lalu berkata: Tidakkah Rasulullah SAW berdiri di kalangan kami lalu berkata: Tidakkah orang-orang sebelum kamu daripada kalangan ahli kitab berpecah kepada 72 golongan dan ajaran ini akan berpecah kepada 73 golongan. 72 golongan dalam neraka dan satu di dalam syurga iaitu jamaah. [23]

Mutasyabih dalam hadith ini ialah dari sudut menentukan 72 golongan sebagaimana yang dinyatakan di dalam hadith.

Dalam hal ini, Ibn Taimiyah berpendapat :menentukan dengan pasti bahawa sesuatu kumpulan itulah yang dimaksudkan dalam hadith memerlukan kepada dalil. Ini adalah kerana Allah mengharamkan berkata sesuatu tanpa ilmu begitu juga haram memperkatakan sesuatu tentang Allah secara khusus tanpa ilmu. Perkara ini ditegaskan lagi oleh firman Allah dalam surah al-A’raf ayat 33, al-Baqarah ayat 168-169 dan surah al-Isra’ ayat 36.

Menentukan 72 kumpulan ini berdasarkan sangkaan dan hawa nafsu boleh membawa kepada perpecahan sesama umat Islam. Akan wujud kumpulan yang menganggap pengikut pengikut mereka sebagai ahli sunnah manakala golongan yang menyalahi mereka sebagai ahli bidaah. [24]

Metode 3: Berpegang dengan zahir nas dan tidak mentakwilkannya[25]

Prinsip asal ulama salaf ialah berpegang kepada zahir nas dan tidak mentakwilkannya melainkan dengan dalil. Antara contoh yang boleh dikemukakan di bawah kaedah ini ialah hadith yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah daripada nabi SAW bersabda:

يَتَقَارَبُ اَلزَّمَانُ وَيَنْقُصُ اَلْعَمَلُ، وَيُلْقَى اَلشُّحُّ وَيَكْثُرُ اَلْهَرْجُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اَللَّهِ: ومَا الهرج؟ قَالَ: اَلْقَتْلُ [26].

---

[22] Muhammad Umar Salim Bazmul,http://uqu.edu.sa/files2/tiny_mce/plugins/filemanager/files/4052784/filesave1/mnhjahlalsonahfinsosalftnwalmlahem.pdf, hlm 16

[23] Ahmad bin Hanbal. *Musnad Ahmad bin Hanbal*, j.4 hlm 102, Abu Daud, *Sunan Abu Daud*, Kitab al-Sunnah , Bab Syarh al-Sunnah no hadith 4597

[24] Muhammad Umar Salim Bazmul hlm 18

[25] Muhammad Umar Salim Bazmul hlm 19

[26] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Fitan no hadith 7061, Muslim, Sahih Muslim, Kitab al-Fitan wa Asyrat al-Sa’ah no hadith 157

Maksudnya: Zaman semakin dekat, amal semakin berkurangan, terlalu bakhil dan tamak tersebar, munculnya banyak fitnah dan kekacauan. Sahabat-sahabat bertanya: Wahai Rasulullah apakah yang dimaksudkan dengan *al-Haraj*. Baginda menjawab: *al-qatl* (pembunuhan).

Dalam satu lafaz disisi Imam Ahmad daripada Abu Hurairah bahawa Rasulullah SAW bersabda: Tidak akan berlaku kiamat sehingga munculnya fitnah, banyaknya dusta, dekatnya tempat jual beli, dekatnya zaman, banyaknya kekacauan. Dikatakan kepada Rasulullah apakah maksud kekacauan. Baginda menjawab: Pembunuhan.

Lafaz *fataqarabu al-zaman* ditakwilkan sebagai indahnya kehidupan.Ada pula yang menakwilkannya sebagai kurangnya zaman sedangkan *yataqarabu* tidak membawa maksud berkurangan. Maksud yang sebenar ialah waktu berlalu dengan cepat tanpa dirasai. Seseorang berada di awal minggu kemudian tiba –tiba berada di akhir minggu. Begitu juga peristiwa yang berlaku setahun yang lepas disangka berlaku sebulan yang lepas. Manakala *taqarab al-Aswaq* ditakwilkan sebagai berdirinya pusat-pusat perniagaan berdekatan antara satu dengan yang lain. Ditakwilkan dengan dekat kerana ramai orang membeli belah di pusat perniagaan tersebut. [27]

Metode 4: Perkhabaran yang terkandung dalam hadith-hadith *fitan* tidak wajar dijadikan dalil untuk hukum syarak.

Hadith-hadith *fitan* merupakan perkhabaran tentang perkara ghaib yang berkaitan dengan peraturan dan sunnah *kauniyah.* Ia tidak wajar dijadikan dalil untuk hukum syarak . Antara contoh yang boleh dikemukakan bagi kaedah ini ialah hadith yang diriwayatkan oleh ‘Adi bin Hatim katanya: Ketika aku di sisi nabi SAW, seorang lelaki datang dan mengadu kemiskinannya. Kemudian lelaki lain datang dan mengadu tentang bekalan yang tidak mencukupi untuk musafir. Lalu nabi bersabda: Wahai ‘Adi adakah engkau nampak al-Hirah? Aku menjawab: Aku tidak melihatnya. Sesungguhnya aku diberitakan tentangnya . Nabi bersabda: jika umur engkau panjang engkau akan melihat perempuan tua bermusafir daripada al-Hirah sehingga tawaf di kaabah, tidak takut seorang pun melainkan Allah.[28]

Hadith ini sama sekali tidak membuktikan harusnya wanita bermusafir tanpa mahram.

Begitu juga hadith yang bermaksud: hamba perempuan melahirkan tuannya dan engkau akan melihat lelaki yang tidak memakai selipar bertelanjang dan miskin, pengembala kambing mendirikan bangunan-bangunan besar, kemudian lelaki tersebut pergi dan aku hairan. Kemudian baginda bertanya kepada ku: Wahai Umar adakah engkau tahu siapa yang bertanya? Aku menjawab Allah dan rasulnya yang mengetahui. Nabi menjawab: Sesungguhnya ia adalah Jibril datang kepada kamu untuk mengajar kamu agama kamu.

Berdasarkan hadith ini, tidak wajar dihukumkan haram mendirikan bangunan-bangunan besar dan tinggi. Ini adalah kerana hadith-hadith ini hanya menggambarkan apa yang akan berlaku pada masa hadapan.

---

[27] Hlm 20

[28] Al-Bukhari, Sahih al-Bukhari, Kitab al-Manaqib, Bab ‘Alamat al-Nubuwwah fi al-Islam, no hadith 3400

Metode 5: Hadith-Hadith *Fitan* Sama sekali Tidak menyeru Kepada Putus Asa dan lemah Semangat.[29]

Hadith-hadith *fitan* tidak harus difahami sebagai isyarat kepada hilangnya harapan dan putus asa. Perkara ini ditegaskan oleh Allah SWT dalam surah Yusuf ayat 87 dan surah al-Hijr ayat 56. Umat Islam wajib menjauhi sikap putus asa kerana ia adalah sikap orang-orang kafir dan tidak beriman. Berputus asa setelah mengetahui hadith-hadith *fitan* adalah gambaran kepada salah faham yang tidak dikehendaki oleh nabi SAW daripada umatnya. Hakikatnya umat manusia tidak mengetahui bila bermulanya dunia ini dan pasti juga mereka tidak mengetahui bila berakhirnya dunia ini. Justeru apabila umat Islam tidak mengetahui bila berakhirnya dunia ini, maka segala usaha yang dirancang dan diatur wajib diteruskan sehingga ia berjaya dicapai. Menentukan bila berlakunya kiamat atau meramalnya akan membawa kepada lemah semangat dan malas berusaha.

Hadith-hadith *fitan* yang disampaikan oleh nabi kepada umatnya bukan bertujuan untuk menyemai sikap putus harap dalam diri mereka tetapi untuk menjadikan mereka lebih bersedia dan kuat dalam menghadapi fitnah besar yang akan berlaku. Tidak wajar bagi umat Islam untuk mengambil sikap berdiam diri atau berputus asa apabila menerima perkahabaran menakutkan daripada hadith-hadith *fitan*. Para sahabat dalam berinteraksi dengan hadith-hadith fitan, mereka akan berusaha menjauhkannya daripada diri mereka dan masyarakat mereka. Mereka beranggapan apa yang dikhabarkan oleh nabi itu adalah merupakan simpati dan rahmat nabi kepada umatnya. Peristiwa yang bakal berlaku itu tidak wajar ditunggu tanpa melakukan apa-apa. Para sahabat juga mengajar anak-anak mereka hadith-hadith *fitan* sebagaimana mereka membacakan secara berulang kali surah daripada Quran.[30] Nabi memberitahu umat Islam fitnah akhir zaman supaya umat Islam kekal kuat dan bersemangat kental kerana bakal berhadapan dengan peristiwa yang tidak tergambar dalam fikiran mereka. Istiqamah dalam Islam ketika menghadapi fitnah akhir zaman merupakan senjata terbaik bagi umat Islam yang diajar oleh nabi SAW.Malah umat Islam juga tidak wajar menjadikan tanda-tanda kiamat ini sebagai suatu yang negatif sehingga mengabaikan tanggungjawab syarak yang lain.

Namun memberikan tumpuan kepada hadith-hadith fitan sehingga mengabaikan hadith-hadith lain yang membawa berita gembira kepada umat Islam wajar dielakkan. Kitab-kitab hadith banyak merekodkan berita gembira tentang kemenangan dan kegemilangan Islam antaranya hadith:

لَيَبْلُغَنَّ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَلَا يَتْرُكُ اللَّهُ بَيْتَ مَدَرٍ وَلَا وَبَرٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ هَذَا الدِّينَ[31]

> Maksudnya: Agama ini akan sampai sebagaimana sampainya malam dan siang. Allah tidak akan membiarkan rumah yang dibina daripada batu atau rumah yang dibina daripada bulu unta melainkan Allah akan pastikan agama ini sampai ke dalam rumah-rumah tersebut .

[29] Hlm 22
[30]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966
hlm 2
[31] Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad bin Hanbal, no hadith 16509

Nabi SAW juga pernah ditanya kota manakah yang akan dibuka terlebih dahulu *al-Rumiyyah* atau *al-Qastantiniyyah. Al-Rumiyyah* (Rom) ialah ibu negeri bagi Itali iaitu kota bagi agama Katolik. Manakala *al-Qastantiniyah* (Istanbul) ketika itu di bawah penguasaan Rom. Nabi menjawab *al-Qastantiniyah* yang akan dibuka terlebih dahulu. Hadith ini membuktikan bahawa Islam akan kembali datang ke Eropah melalui pembukaan Rom.
Justeru hadith –hadith sebeginilah yang patut diberi perhatian bagi meningkatkan motivasi berdakwah di kalangan umat Islam.

Metode 6: Larangan Meletakkan hadith sebagai berkaitan dengan peristiwa tertentu sebelum berlakunya kerana ia termasuk dalam ramalan terhadap perkara ghaib.[32]

Meletakkan nas-nas syarak yang berkaitan dengan *fitan* dan *malahim* kepada sesuatu peristiwa dengan pasti tanpa syak atau ragu-ragu termasuk bercakap dalam agama tanpa ilmu. Firman Allah SWT:

ولا تقف ما ليس لك به علم[33]

Berbeza dengan nas-nas yang *muhkam* (jelas) yang tidak mengandungi kekeliruan, tidak termasuk di bawah metode ini seperti hadith turunnya nabi isa a.s daripada langit di *Manarah al-Bayda'* di Damsyik. Begitu juga keluarnya Dajjal sebagaimana sifat yang digambarkan oleh nabi SAW.

Antara contoh yang boleh dikemukakan di bawah metode ini ialah kefahaman terhadap hadith panji hitam. Menisbahkan hadith panji hitam kepada kumpulan tertentu masa kini juga turut diperdebatkan. Dr Usamah Namir pensyarah di Universiti Zarqa' Jordan menolak nisbah hadith mengenai panji hitam kepada kumpulan tertentu pada zaman kini. Berapa banyak keluarnya panji hitam sepanjang sejarah Islam daripada Khurasan.Hadith dengan kedaifannya tidak menyebutkan zaman tertentu. Hadith panji hitam juga datang bersekali dengan munculnya Imam Mahdi.

Ketika memberi pandangan mengenai hadith panji hitam, Dr Muhammad Abu Su'ailik menyatakan bahawa hadith-hadith *fitan* dan *asyrat al-sa'ah* harus diulas seperti ulasan terhadap I'jaz al-Ilmi. Menurut beliau, kita dalam berhadapan dengan nas-nas yang umum, tidak harus bersusah payah untuk meletakkannya pada realiti atau peristiwa tertentu. Ini bagi mengelakkan pendustaan terhadap Allah dan rasulnya disebabkan takwilan yang salah dan meletakkannya kepada peristiwa yang tidak sahih. Ketika menjawab pandangan pihak-pihak tertentu yang mengisyaratkan hadith panji hitam dengan kumpulan tertentu seperti Taliban, al-Qaidah dan ISIS, beliau menolaknya dengan menyatakan: Bagaimana kita mengisyaratkan hadith pada kumpulan tertentu sedangkan hadith tidak menyebutkan zaman tertentu.Jika sahih dan thabit pada zaman tertentu atau ke atas kumpulan tertentu, apakah dalil mereka dan dari manakah mereka mendapatkan dalil tersebut.

Menurut Dr Muhammad Abu Su'ailik meletakkan hadith ini secara salah kepada peristiwa yang bukan dimaksudkan dengan hadith, membawa kepada sikap

---

[32]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966
hlm 7.
[33] Al-Isra':36.

putus asa orang Islam kepada agama mereka dan menimbulkan keraguan kepada agama mereka

Manakala Dr Sa'id Fudah pakar dalam Usul Fiqh dan kalam menjelaskan bahawa meletakkan hadith panji hitam pada kumpulan tertentu pada zaman sekarang merupakan satu usaha tidak benar kerana hadith-hadith menyebutkan kemunculan panji hitam bersama munculnya Imam Mahdi. Justeru soalan beliau adakah telah muncul Imam Mahdi bersama mana-mana kumpulan yang dikatakan.

Berbeza dengn Syiah Ithna 'Ashariyah yang menganggap panji hitam adalah khusus ditujukan kepada mereka Mereka mendakwa hadith menyebutkan Khurasan yang menurut mereka terletak di Iran dan tempat munculnya Imam Mahdi mereka. 'Ali al-Kurani al-'Amili dalam kajiannya berjudul *Hadith ahl al-Mashriq wa al-Rayat al-Sud* menyatakan bahawa yang dimaksudkan dengan kaum daripada Timur dan tentera panji hitam ialah orang-orang Iran. Menurut al-Kurani lagi generasi sahabat yang meriwayatkan hadith ini, tidak ada seorang pun daripada mereka yang memaksudkan kaum dan panji hitam ialah orang Turki, atau Afghanistan, atau India atau mana-mana negara yang lain. Bahkan ulama hadith dan penulis buku memaksudkannya sebagai orang Iran bahkan nama *al-Khurasaniyyinn* disebutkan dalam beberapa *sighah* atau perengan.

Al-Kurani mengakhiri perbahasannya dengan katanya: Antara kisah menarik yang aku dengar mengenai hadith panji daripada Timur iaitu "Datangilah mereka walaupun merangkak atas salji"iaitu apabila salah seorang daripada ulama besar Tunisia, seorang alim yang telah berumur, beliau tidak menyebutkan namanya ditakuti mendatangkan mudarat kepadanya, telah menziarahi Iran pada musim sejuk dan bersalji. Ketika beliau keluar daripada pondok, kaki beliau tergelincir lalu terjatuh di atas salji. Sahabat beliau berkata kepada beliau dan bersegera untuk membangunkannya lalu beliau berkata: Tidak perlu, sabar, aku ingin bangun sendiri.

Al-Kurani kemudian meyambung lagi kisahnya dengan katanya: ulama tersebut bangun dengan kedua tangannya dengan perlahan sehngga dia berjaya bangun lalu berkata: kami ketika baca hadith ini dan hadith Mahdi dan pendokongnya dan sampai kepada sabda nabi "maka datangilah mereka walaupun dalam keadaan merangkak di atas salji" kami tertanya-tanya: Sesungguhnya Mahdi keluar daripada Hijaz, di manakah salji di Hijaz atau semenanjung Arab sehingga nabi memerintahkan kami dengan perintah ini. Sekarang aku tahu makna sabda nabi SAW dan aku ingin menyentuh salji dan bangkit daripadanya dengan diriku sendiri.

Hakikatnya meletakkan hadith–hadith *fitan* dan *asyrat al-Sa'ah* dan meletakkannya pada bukan pada tempatnya yang sahih kebiasaannya membawa kepada kesalahan yang besar dan membahayakan. Sebagaimana yang berlaku pada awal tahun 80an ketika munculnya kumpulan Juhaiman al-'Utaibi di Mekah Mukarramah. Kumpulan ini mendakwa bahawa Muhammad bin Abdullah al-Qahtani ialah al-Mahdi lalu mereka berkubu di Mekah tetapi akhirnya tentera berjaya menghapuskan mereka dan membunuh al-Qahtani. Kumpulan mereka berjaya ditawan dan dihukum bunuh.

Prof Dr Sharaf al-Qudah ketika menggariskan metode sebenar dalam memahami hadith –hadith *fitan* dan *asyrat al-Sa'ah* menyebutkan dua perkara iaitu pertama: sahihnya hadith-hadith tersebut, kedua dilalah hadith (petunjuk hadith) dengan memahaminya dengan kefahaman yang betul dan tepat. Tidak boleh menentukan secara pasti maksud hadith merujuk kepada peristiwa tertentu melainkan

perkara tersebut jelas dan terang dan tidak diperselisihkan oleh ulama. Jika ulama berselisih padanya, maka tidak harus menentukannya bahkan yang boleh kita katakana ialah kemungkinan maksud hadith ialah demikian.

Prof. Dr. Sharaf al-Qudah mengingatkan bahawa meletakkan sesuatu hadith pada peristiwa tertentu perlu datangnya dari seseorang yang alim dan faham keseluruhan kandungan hadith. Beliau juga seharusnya mengharmonikan antara hadith–hadith tersebut.

Metode 7: Meletakkan secara tasalsul (mengikut susunan) peristiwa akhir zaman tanpa dalil yang jelas dan kuat. [34]

Menyusun peristiwa-peristiwa akhir zaman mengikut tasalsulnya harus berpandukan dalil dan nas yang sahih daripada hadith nabi. Jika susunan itu dilakukan secara pasti tanpa dalil ia termasuk berkata dalam agama dengan sangkaan dan agakan semata-mata.Perbuatan ini dilarang sama sekali oleh syarak. Dalam hal ini perkara yang hendak ditekankan oleh ulama ialah larangan menghubungkaitkan antara dua hadith tanpa mengetahui yang mana lebih dahulu dan yang mana kemudian.

Metode 8: Tidak menentukan zaman kita berada sebagai tanda-tanda kiamat kecil atau besar.[35]

Istilah-istilah sebagai tanda kiamat kecil atau besar tidak pernah dikenali di kalangan ulama *mutaqaddimin.* Persoalannya ialah kemungkinan kita menganggap tanda-tanda kiamat yang berlaku pada zaman kita adalah tanda kecil tetapi mungkin berbeza bagi ibu bapa dan datuk nenek kita. Atau mungkin ia merupakan tanda besar di sisi ibubapa dan datuk nenek kita tetapi tidak demikian bagi kita. Pegangan yang terbaik ialah sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Kathir dalam kitabnya al-*Nihayah fi al-Fitan wa al-Malahim* katanya: Apa yang diberitakan oleh nabi SAW dan telah berlaku, apa yang diberitakan oleh nabi SAW dan telah berlaku sebahagiannya dan menunggu sebahagian yang lain. Apa yang diberitakan oleh nabi SAW tetapi belum berlaku . Yang penting apa yang diberitakan oleh nabi pasti berlaku kerana tanda-tanda kiamat merupakan perkhabaran Allah kepada nabinya mengenai perkara ghaib.

Perkara lain yang perlu juga difahami dengan baik ialah nas-nas yang menceritakan tentang dekatnya hari kiamat dan kemunculan tanda-tandanya tidaklah bermakna ia sudah hampir dengan pintu rumah kita. Hakikatnya dekat dan jauh merupakan perkara *nisbi* berdasarkan firman Allah SWT

وما يدريك لعل الساعة قريب[36]

وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا[37]

Kemungkinan dekatnya hari kiamat bermaksud dekatnya di sisi Allah.

---

[34]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966 hlm 7

[35]Mahsyur Hasan Salman. *Kayfa Nata'amalu ma'a Ahadith al-Fitan*. http://ar.islamway.net/fatwa/30966 hlm 2

[36] Al-Syura 17

[37] Al-Ahzab 63

Metode 9: Berhujjah dengan hadith-hadith fitan yang sahih kerana ia melibatkan perkara agama.

Islam adalah agama yang berpegang dengan kebenaran. Justeru seseorang yang bercakap tentang perkara agama wajib berhujjah dengan fakta yang benar dan sahih. Ini termasuklah dalam berita-berita yang berkaitan dengan peristiwa akhir zaman. Antara contoh yang boleh dikemukakan di bawah metode ini ialah hadith kemunculan panji hitam daripada Timur.

Hadith mengenai kemunculan panji hitam dari sebelah Timur merupakan salah satu hadith *fitan* dan *ashrat al-Sa'ah* yang sering mendapat perhatian daripada kumpulan –kumpulan tertentu demi kepentingan kumpulan mereka. Hadith ini telah ditakwil dan disalahertikan oleh ramai orang tanpa mematuhi kaedah yang ditetapkan oleh para ulama dalam memahami hadith *al-Fitan dan Ashrat al-Sa'ah*.
Hadith riwayat Thauban katanya:

عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْتَتِلُ عِنْدَ كَنْزِكُمْ ثَلَاثَةٌ كُلُّهُمْ ابْنُ خَلِيفَةٍ ثُمَّ لَا يَصِيرُ إِلَى وَاحِدٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَطْلُعُ الرَّايَاتُ السُّودُ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ فَيَقْتُلُونَكُمْ قَتْلًا لَمْ يُقْتَلْهُ قَوْمٌ ثُمَّ ذَكَرَ شَيْئًا لَا أَحْفَظُهُ فَقَالَ فَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَبَايِعُوهُ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلْجِ فَإِنَّهُ خَلِيفَةُ اللَّهِ الْمَهْدِيُّ[38]

Rasulullah saw bersabda: Berbunuh-bunuhan di sisi khazanah kamu tiga kumpulan. Kesemuanya rakyat Khalifah. Namun akhirnya tiada seorang pun memperolehi khazanah tersebut. Kemudian muncul panji-panji hitam daripada sebelah timur memerangi kamu, tidak pernah dibunuh oleh kaum sebelum ini. Jika kamu menemui mereka maka berilah baiah kepadanya walaupun merangkak atas salji. Sesunguhnya beliau adalah khalifah Allah al-Mahdi.

Hadith ini diriwayatkan oleh Ibn Majah dan al-Hakim. Al-Hakim menghukumkan hadith ini sahih memenuhi syarat Syaikhain. Pendapat al-Hakim dipersetujui oleh al-Zahabi.Menurut Ibn Kathir, isnad ini kuat dan sahih. Menurut Ibn Kathir lagi al-Kanz yang dimaksudkan ialah khazanah kaabah. Al-Mahdi akan dibantu oleh ahli timur, mereka akan menjadikannya pemerintah, menguatkannya dan panji mereka adalah hitam.

Namun kajian terbaru oleh Sheikh Sharif Hatim al-'Auni menyatakan bahawa tiada satu hadith sahih yang marfu' mengenai panji hitam, begitu juga tiada yang mauquf. Apa yang dimaksudkan oleh beliau ialah tidak ada satu hadith sahih pun yang sesuai dijadikan hujjah mengenai panji hitam sama ada secara marfu' ataupun mauquf walaupun terdapat pelbagai sanad dan lafaz–lafaz yang pelbagai. Hadith-hadith ini boleh ditemui dalam kitab al-Fitan oleh Na'im bin Hammad.[39]

Hadith pertama riwayat Thauban r.a berkata:

---

[38] Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, no hadith 4074
[39]Alfetn.net

عن ثوبان رضي الله عنه قال : إذا رأيتم الرايات السود خرجت من قبل خراسان فأتوها و لو
حبوا فإن فيها خليفة الله المهدي [40]
هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

Maksudnya: Rasulullah saw bersabda: Jika kamu melihat panji-panji hitam yang datang daripada Khurasan maka datangilah kerana di dalamnya khalifah Allah al-Mahdi. Hadith ini mempunyai lafaz yang panjang. Hadith ini diriwayatkan melalui jalan Sharik bin Abdullah daripada Ali bin Zaid bin Jad'an daripada Abu Qilabah daripada Thauban. Hadith ini terputus sanadnya kerana Abu Qilabah tidak mendengar daripada Thauban sesuatu pun sebagaimana yang dikatakan oleh al-'Ajali.

Hadith kedua iaitu hadith Abdullah bin Mas'ud katanya:

فَقَالَ إِنَّا أَهْلُ بَيْتٍ اخْتَارَ اللَّهُ لَنَا الْآخِرَةَ عَلَى الدُّنْيَا وَإِنَّ أَهْلَ بَيْتِي سَيَلْقَوْنَ بَعْدِي بَلَاءً
وَتَشْرِيدًا وَتَطْرِيدًا حَتَّى يَأْتِيَ قَوْمٌ مِنْ قِبَلِ الْمَشْرِقِ مَعَهُمْ رَايَاتٌ سُودٌ فَيَسْأَلُونَ الْخَيْرَ فَلَا يُعْطَوْنَهُ
فَيُقَاتِلُونَ فَيُنْصَرُونَ فَيُعْطَوْنَ مَا سَأَلُوا فَلَا يَقْبَلُونَهُ حَتَّى يَدْفَعُوهَا إِلَى رَجُلٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي
فَيَمْلَؤُهَا قِسْطًا كَمَا مَلَئُوهَا جَوْرًا فَمَنْ أَدْرَكَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَلْيَأْتِهِمْ وَلَوْ حَبْوًا عَلَى الثَّلْجِ[41]

Rasulullah saw bersabda: Sesungguhnya kami ahlu bait, Allah telah memilih bagi kami akhirat ke atas dunia. Sesungguhnya ahli keluargaku akan menerima selepas kewafatanku bala, pengusiran dan penghalauan sehinggalah datang satu kaum dari sebelah Timur membawa panji hitam, mereka meminta kebaikan dan mereka tidak diberi lalu mereka berperang dan diberi kemenangan lalu diberi apa yang mereka minta. Mereka tidak menerimanya sehingga mereka menolaknya kepada seorang lelaki daripada ahli keluargaku lalu dia memenuhinya dengan keadilan sebagaimana sebelum itu mereka memenuhinya dengan kezaliman. Sesiapa yang sempat dengan lelaki tersebut daripada kalangan kamu maka datangilah mereka walaupun merangkak di atas salji.

Hadith ini diriwayatkan oleh Ibn Majah, al-Bazzar dalam musnadnya, al-Uqaili dalam al-Du'afa'. Pendapat yang rajih menjelaskan hadith ini daif bahkan munkar.[42]

Hadith ketiga yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah r.a berkata: Rasulullah SAW bersabda: Akan keluar daripada Khurasan panji-panji hitam, tidak akan menghalang mereka sesuatu pun sehingga mereka berjaya tegak di Iliya. Hadith ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad, al-Tirmizi, al-Baihaqi, kesemuanya melalui jalan Rushdain bin Sa'd daripada Yunus bin Yazid daripada Ibn Shihab daripada Qabisah bin Zu'aib daripada Abu Hurairah.

Imam al-Tirmizi mengisyaratkan kedaifan hadith ini dengan katanya *gharib*. Al-Tabrani menjelaskan bahawa tidak meriwayatkan hadith ini daripada al-Zuhri melainkan Yunus.Rushdain bersendirian dalam meriwayatkan daripada Yunus. Ulama berselisih pendapat mengenai Rushdain antara daif dan ditinggalkan. Bersendiriannya beliau meriwayatkan hadith ini membuktikan *munkar*nya hadith

[40] Al-Hakim, *Mustadrak 'ala al-Sahihain*, no hadith 8531
[41] Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Khuruj al-Mahdi, no hadith 4072
[42] Naim bin Hammad, Fitan j.1 hlm 213, Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hanbal* j.14 hlm 383, al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi* no hadith 2269

tersebut.[43]Syeikh Hatim Sharif al-'Auni membuat kesimpulan bahawa tidak ada satu riwayat pun yang sahih mengenai panji hitam sama ada hadith yang *marfu'* begitu juga tidak ada hadith mauquf yang sahih daripada sahabat.[44]

Salah Faham Terhadap Hadith-Hadith *Fitan* di Malaysia

Dalam bahagian ini penulis akan membawa beberapa contoh kekeliruan dan salah faham di kalangan umat Islam di Maaysia mengenai hadith–hadith *fitan*

a) Membongkar Lokasi Gunung Berapi Yakjuj dan Makjuj [45]

Dalam tulisan ini, penulisnya cuba untuk mengenalasti siapakah yakjuj dan makjuj, adakah ia makhluk, keturunan manusia atau suatu benda? Antara hujah penulis ini yang membawa kepada kesimpulan tersebut ialah tiada ditemui perkataan kaum dalam firman Allah 18:94:

Mereka berkata, "Wahai Zulkarnain sesungguhnya Yakjuj dan Makjuj membuat kerosakan di Bumi maka adakah kami mengadakan bagi kamu satu pembayaran untuk kamu membuatkan satu bendungan (sadda) antara kami dan antara mereka? – (18:94)

Penulis artikel ini juga mempersoalkan jika Yakjuj & Makjuj adalah makhluk atau keturunan manusia, mengapa 'mereka' tidak berperang dengan Zulkarnain yang membina sebuah penutup untuk mengurungnya di bawah tanah? Justeru penulis artikel ini membuat kesimpulan bahawa Ya'juj dan Makjuj adalah benda berdasarkan fakta berikut:

1. Tiada perkataan 'kaum' dalam 18:94
2. Reaksi Yakjuj & Makjuj yang tidak berperang menentang Zulkarnain
3. Perbezaan perkataan 'sadda' dan 'radma' dalam 18:94 dan 18:95

Kesalahan besar penulis artikel ini ialah apabila beliau menggunakan nombor-nombor ayat, surah dan juzuk untuk mencari ilmu yang tersembunyi dalam al-Quran. Menurut beliau dengan satu formula kiraan dari nombor ayat, surah dan juzuk boleh digunakan untuk mengetahui beberapa lokasi misteri daripada Al-Quran.

Berdasarkan manipulasi nombor-nombor tersebut, penulis artikel ini mendapati kordinat Yakjuj & Makjuj terletak di tengah-tengah Turki. Beliau kemudian mmembuat kesimpulan bahawa kemungkinan Yakjuj & Makjuj adalah sesuatu yang merosakkan Bumi secara semulajadi berdasarkan imej cerapan Google Earth.Menurut perkiraan beliau titik kordinat Yakjuj & Makjuj terletak di atas sebuah *monogenetic volcanic field*. Beliau membuat kesimpulan bahawa Yakjuj & Makjuj ialah limpahan lava yang keluar dari salah satu gunung berapi di atas. Antara hujah beliau ialah :

1. Terdapat banyak gunung berapi kecil di sekeliling titik kordinat.
2. Perkataan 'yakjuj' bermaksud 'sesuatu yang menyala'
3. Perkataan 'makjuj' bermaksud 'sesuatu yang bergelombang'.
4. Ada juga buku yang menulis 'yakjuj' bermaksud 'self-burned' (terbakar sendiri) dan 'makjuj' pula bermaksud 'burn others' (membakar yang lain)

---

[43] Ibn Hajar, *Tahzib al-Tahzib* j.3 hlm 278

[44] Al-Albani. *al-Silsilah al-Daifah* no hadith 4825, hadith ini juga didaifkan oleh Ibn Hajar, begitu jua Shuaib al-Arnaut dengan menghukumkannya daif jiddan

[45] Yakjujdanmakjuj.com

5. Tambah menyakinkan, dalam bahasa Turki perkataan ‘yakmak’ dikaitkan dengan ‘api’ atau ‘nyalaan’. Kaum yang ditemui Zulkarnain ialah nenek moyang bangsa Turki hari ini.
6. Yakjuj & Makjuj dikenali sebagai *Gog & Magog* dalam kepercayaan Yahudi dan Nasrani. Perkataan ‘magog’ hampir menyerupai perkataan ‘magma’ iaitu sejenis batuan lebur di bawah lapisan kerak bumi.
7. Zulkarnain ialah Khosrau I, raja Sassanid yang menguasai wilayah sehingga ke tengah Turki, di sempadan terletaknya gunung berapi tersebut. Rasulullah membesar pada zaman pasca-kemangkatan Khosrau I.
8. Khosrau I menggunakan bahasa Parsi yang berbeza dengan bahasa Turki. 18:93 mengatakan Zulkarnain menemui satu kaum yang tidak memahami bahasa pertuturannya. Bahasa Parsi vs. bahasa Turki.
9. Empayar Sassanid menikmati kemakmuran ekonomi paling makmur pada era pemerintahan Khosrau I. Pedagang-pedagang Arab Quraisy turut mengecapi kemakmuran ekonomi Sassanid pada zaman Khosrau I. Ayat 18:83 menunjukkan mereka yang bertanya kepada Rasulullah sangat mengenali Zulkarnain kerana kehebatan pemerintahannya yang memberikan peluang perdagangan kepada kafilah-kafilah Arab.
10. Banyak buku mengatakan ‘Zulkarnain’ bermaksud ‘tanduk dua’. Hanya dua empayar yang mendominasi Asia-Eropah pada abad ke-6 iaitu Roman Byzantine dan Sassanid. Hanya raja Sassanid yang memakai topi berbentuk tanduk dua.
11. Yakjuj & Makjuj tidak menentang Zulkarnain yang membina penutup ‘radma’. Ini menunjukkan Yakjuj & Makjuj ialah bencana alam semulajadi yang boleh dikawal oleh manusia dalam tempoh jangka pendek.
12. Kordinat Yakjuj & Makjuj yang terletak dalam kawasan gunung berapi monogenetik menunjukkan ia adalah lava yang melimpah dari sebuah gunung berapi.
13. Wujudnya sifat monogenetik gunung berapi di kawasan ini, Zulkarnain mampu mengawal sebuah daripadanya yang sedang dalam fasa pembentukkan.
14. Perbezaan perkataan ‘sadda’ dan ‘radma’. Dalam 18:94, kaum itu meminta Zulkarnain membina ‘sadda’ tetapi dalam 18:95 Zulkarnain memilih untuk membina ‘radma’. Kemungkinan ‘radma’ ialah penutup logam yang dibina untuk meneutralkan lava yang melimpah dari atas gunung berapi tersebut.
15. Konsep sama juga digunakan di Indonesia untuk menutup rekahan lumpur gunung berapi di Lusi, Pulau Jawa. Yang berbeza pihak Indonesia menggunakan bebola simen tetapi Zulkarnain menggunakan besi dan logam untuk menyerap kepanasan lava yang lebih panas berbanding lumpur gunung berapi.
16. Dalam 18:93 Zulkarnain tiba di antara dua batasan (as-saddain). Banyak buku menulis as-saddain bermaksud dua buah gunung. Dari cerapan Google Earth, ‘as-saddain’ ialah dua gunung berapi stratos Erciyes dan Hassan. Kordinat Yakjuj & Makjuj terletak di antara gunung Hassan dan Erciyes.
17. Zulkarnain mengatakan dalam 18:98, penutup yang dibinanya akan hancur. Ikut tafsiran saya, penutup itu akan musnah akibat satu letusan kuat. Ini petunjuk *monogenetic volcanic field* ini sebenarnya ialah sebuah *supervolcano in the making*.

18. Pengunaan kata ganti nama ‘hum’ untuk Yakjuj & Makjuj dalam 18:94 sama seperti pengunaan ‘hum’ dalam 12:04 yang digunakan untuk kata ganti nama untuk benda bukan hidup.

Jawapan Kepada Dakwaan ini

Penulis artikel ini sama sekali tidak merujuk kepada hadith-hadith sahih yang banyak menceritakan tentang Yakjuj dan Makjuj. Pemahaman terhadap hadith-hadith sahih akan membatalkan segala dakwaan beliau. Dakwaan beliau bahawa Yakjuj dan Makjuj adalah larva gunung berapi adalah bersumberkan manipulasi beliau terhadap nombor ayat, surah dan juzuk sehingga menemui tempat terletaknya Yakjuj dan Makjuj.

b) Ceramah Mengenai Dajjal: Fitnah Terbesar Akhir Zaman di Masjid al-Amin Sungai Dua Butterworth 25 April 2014

Ketika menghuraikan mengenai kemunculan dajjal, penceramah ini telah mengeluarkan beberapa isi penting antaranya :

- Dajjal berkuturunan Yahudi
- Dajjal lahir daripada persetubuhan dengan wanita yang sedang dalam keadaan haid.
- Dajjal lahir pada zaman nabi Sulaiman
- Bapa dajjal tinggi ,gemuk dan hidung bapa dajjal seperti paruh burung.. manakala ibu dajjal merupakan perempuan gemuk dan bayak daging.
- Bapa dajjal seorang dukun Yahudi

Jawapan

Dalam mengupas isu ini, penceramah menjadikan buku Dialog dengan Jin karangan Mohd Isa Daud sebagai rujukan beliau. Apa yang dikemukakan oleh penceramah juga bukan bersumberkan daripada hadith-hadith yang sahih.

c) Ceramah mengenai peringatan akhir zaman /hadith akhir zaman 19/3/2014 di Masjid al-Amin Sungai Dua Butterworth

- Ulama Yaman telah bermimpi dajjal telah keluar dan hanya menunggu masa untuk menguasai dunia
- Dajjal buta mata sebelah kirinya dan di dalam matanya seperti biji kismis. Manakala mata sebelah kanannya tersembul keluar. Namun tanda ini keluar setelah dia mengaku sebagai tuhan . Perkara ini dibuktikan apabila Tamim al-Dari menemuinya di sebuah pulau, tidak disebutkan matanya buta
- Jika dajjal datang ke suatu tempat, tempat yang turun hujan pun akan menjadi tandus
- Dajjal bergerak menggunakan jet tempur

Jawapan

Takwilan penceramah yang menyebutkan bahawa dajjal bergerak menggunakan jet tempur adalah takwilan yang bersumberkan imiginasi penceramah sendiri tanpa berdalilkan daripada hadith yang sahih.

d) Ceramah Mengenai Ya'juj dan Ma'juj (Ya'juj Makjuj itu Yahudi Israil) di Masjid al-Amin Sungai Dua. 6 Disember 2014

Ketika menghuraikan kisah kemunculan Ya'juj dan Ma'juj, penceramah telah mengeluarkan beberapa isi penting yang dinukil daripada beberapa pendapat antaranya seperti berikut

-Ya'juj dan Ma'juj telah menyedut Tasik Galilee
- Puak Yahudi hisap habis Tasik Galilee
- Ya'juj Ma'juj dah keluar
- Di Georgia Rusia – tembok tu dah berlubang
- Ya'juj dan Ma'juj berada di sebelah Rusia
- Ya'juj dan Ma'juj adalah manusia biasa
- Bangsa Monggol adalah Ya'juj Ma'juj
- Zionis adalah Ya'juj Ma'juj
- Syiah adalah Ya'juj Ma'juj

e) Ceramah Mengenai Dajjal (bab kedatangan dajjal) di masjid jamik Jelutong) 30 April 2014

Antara isi-isi penting penceramah ketika menghuraikan kisah Dajjal ialah:

- Dajjal menguasai udara, darat dan laut
- Menggunakan pemancar dengan pemancar
- Tempat bermulanya dajjal di segitiga Bermuda
- Sekarang ini telah bergerak ke utara Laut Jepun
- Dajjal bergerak menjauhi azan
- Dajjal sedang bergerak ke nusantara
- Piramid separuh siap
- Ketika keluar, bukan bermata satu , datang dalam keadaan lawa. Berbeza denagn Mahdi ketika keluar, tidak setara mana.
- Mata satu selepas dajjal mengaku dia tuhan
- Kena ikat isteri dan anak di tiang rumah

Jawapan

Tiada hadith sahih yang menyebutkan bahawa mata dajjal menjadi cacat selepas dia mengaku menjadi tuhan. Selain itu kesemuanya berdasarkan imiginasi penceramah tanpa bersandarkan dalil daripada hadith-hadith yang sahih.

f) Ceramah mengenai Akhir Zaman di Masjid Jamik Jelutong Pulau Pnang 22 Disember 2013

Ketika menghuraikan mengenai peristiwa akhir zaman penceramah telah mengeluarkan beberapa fakta yang mengelirukan antaranya:

- Peristiwa akhir zaman no kodnya ialah 13
- Angka 13 adalah angka keramat. Ini adalah kerana rukun sembahyang 13, tentera Badar 313 orang,
- Tahun 1435 apabila dicampur menjadi 13
- Pilihanraya Umum yang ke 13, tahun 2013
- Sultan Kedah menjadi Yang diPertuan Agung yang ke 13
- Tarik Pilihanraya 3 April 2013 jika dicampur menjadi 13
- Perang Badar berlaku pada 625 masihi. Jika dicampur menjadi 13

Jawapan

Apa yang dikemukakan oleh penceramah ini mengenai kekeramatan no 13 adalah bersumberkan daripada logik akalnya semata-mata ditambah dengan tahap imiginasi yang tinggi yang jauh daripada sandaran al-Quran dan al-hadith.

g) Ceramah Mengenai Akhir Zaman (peringatan Akhir Zaman/hadith Akhir Zaman) 19/3/2014 di masjid al-Amin Sungai Dua Butterworth

Ketika mengupas mengenai hadith bercakapnya binatang pada akhir zaman, penceramah telah mentakwilkannya dengan maksud bunyi-bunyi binatang yang mengaum/mengembek yang terkandung di dalamnya sebutan kalimah Allah. Ketika mengupas mengenai maksud **عَذَبَةُ سَوْطِهِ** , penceramah mentakwilkannya dengan maksud hujung cemeti yang mempunyai tali yang kecil . Tali yang kecil itu bermaksud wayar. Dalam erti kata lain wayar-wayar yang digunakan pada hari ini merupakan hujung cemeti yang dimaksudkan dalam hadith.

Jawapan

Hadith ini merupakan hadith sahih diriwayatkan oleh al-Tirmizi dan al-Hakim dalam al-Mustadrak dan Ibn Hibban dalam sahihnya dan Ibn Abu Syaibah dalam musanaf. Nabi bersumpah sebagai menguatkan berita ini bahawa kiamat tidak akan berlaku sehingga berlaku tiga perkara sebagaimana hadith berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تُكَلِّمَ السِّبَاعُ الْإِنْسَ ، وَحَتَّى تُكَلِّمَ الرَّجُلَ عَذَبَةُ سَوْطِهِ وَشِرَاكُ نَعْلِهِ ، وَتُخْبِرَهُ فَخِذُهُ بِمَا أَحْدَثَ أَهْلُهُ مِنْ بَعْدِهِ.[46]

Tanda-tanda kiamat yang digambarkan dalam hadith ini ialah:

1- Binatang buas bercakap kepada manusia.
2- Hujung cemeti/tongkat akan bercakap kepada tuannya
3- Peha manusia sendiri memberitahunya apa yang dilakukan ahli keluarganya ketika ketiadaannya.

Ia termasuk di bawah perkara yang luarbiasa pada akhir zaman. Hakikatnya kesemua benda yang disebutkan ini tidak bercakap melainkan apabila hampir kiamat. Hadith ini wajib difahami secara tekstual dan menakwilkannya akan membawa kepada penyelewengan dan melampau dalam memahami hadith tanpa dalil dan fakta yang jelas.

[46] Al-Tirmizi. *Jami' al-Tirmizi*. Kitab al-Fitan. No hadith 2181.Imam al-Tirmizi menghukumkan hadith ini sebagai hasan sahih.

SALAH FAHAM TERHADAP ISTILAH "*MAKANAN SUNNAH*" DALAM KALANGAN MASYARAKAT ISLAM DI MALAYSIA: SATU ANALISIS

Khadher Ahmad,*[1] Mohd Yakub @ Zulkifli Mohd Yusoff,* Monika @ Munirah Abd Razzak,* Siti Sarah Izham* & Mohd Farhan Md Ariffin*

***Abstrak**:* Istilah "*makanan sunnah*" adalah istilah semasa yang kini mendapat perhatian dan diterima dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Lambakan produk kesihatan berasaskan kepada tema "*makanan sunnah*" serta sambutan jualan yang memberangsangkan menjadi bukti kepada penerimaan dan pemakaian istilah ini dalam masyarakat. Bahkah, disebabkan oleh penggunaan tema "*makanan sunnah*" itu sendiri telah menjadi "pelaris" kepada produk-produk tersebut. Persoalannya, adakah istilah "*makanan sunnah*" dan penggunaannya dalam kalangan masyarakat itu berbetulan dengan pemahaman yang sebenar terhadap konsep al-sunnah itu sendiri? Melalui pendekatan analisis induktif dan deduktif, artikel ini bertujuan untuk meneliti bentuk-bentuk salah faham terhadap penggunaan istilah "*makanan sunnah*" dan penerimaannya dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia. Kaedah persampelan rawak mudah (*random sampling*) digunakan bagi pengumpulan data berasaskan kepada temubual dan pemerhatian. Hasil penelitian mendapati bahawa istilah "*makanan sunnah*" digunakan secara meluas dalam kalangan masyarakat Islam di Malaysia berasaskan kepada pemahaman masyarakat bahawa "*makanan sunnah"* adalah makanan terbaik, makanan yang memenuhi kriteria penjagaan kesihatan tubuh badan, makanan yang bersifat wahyu (berasaskan kepada nas al-Qur'an dan hadith), dan makanan yang pernah diambil oleh Nabi SAW. Pada masa yang sama penggunaan istilah ini sering digunakan oleh para pengeluar produk kesihatan termasuk produk berasaskan kopi, jus (minuman kesihatan), ubatan dan sebagainya. Dengan itu, dicadangkan supaya dijana satu panduan khusus terhadap penggunaan istilah ini dalam kalangan masyarakat. Tujuannya adalah supaya istilah ini tidak disalahgunakan bagi tujuan komersial atau mencari keuntungan semata-mata. Sedangkan, sesuatu amalan sunnah itu sandaran utamanya adalah Nabi SAW, sebagai pembawa petunjuk dan bukan untuk dipergunakan sehingga tidak mencapai matlamat sunnah yang sebenar.

Kata kunci: *Makanan Sunnah*; Sunnah Nabi; Produk Kesihatan; Masyarakat Malaysia.

[1] * Penyelidik Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

PENGENALAN

Makanan memainkan peranan penring pada setiap hidupan. Ia bertindak sebagai keperluan yang tidak boleh diabaikan atau dipandang enteng oleh kerana kesihatan dan kekuatan tubuh badan bergantung sepenuhnya kepada makanan. Kegagalan mendapatkannya secara teratur bakal menatijahkan sesuatu hidupan terbantut atau mendapat risiko penyakit dan kematian.[2]

Apabila menyebutkan tentang "*makanan sunnah"*, pasti akan terbayang dalam fikiran beberapa jenis makanan sama ada daripada jenis buah-buahan, tumbuhan (herba) ataupun bahan makanan tertentu. Antaranya dari jenis buah-buahan seperti kurma, tamar, kismis, zaitun, buah tin dan delima. Manakala dari jenis tumbuhan (herba) seperti *habbah al-Sawda'* (*black seeds*), kapur barus, inai, *za'faran* dan sebagainya. Sedangkan dari jenis makanan pula adalah seperti roti, sup hirisan daging halus dan lain-lain lagi.

Justeru, adakah dengan menyebutkan dan mengambil makanan-makanan tersebut telah dikatakan memenuhi ciri-ciri pemakanan sunnah? Bagaimana pandangan ulama terhadap istilah ini dan bagaimana pula dari sudut penggunaannya dalam masyarakat? Norkumala Awang (2013) ada menimbulkan persoalan apakah dengan menggunakan produk-produk berasaskan *makanan sunnah* itu memberi impak maksimum kepada kesihatan atau sekadar kelegaan atas sandaran nama Nabi Muhammad SAW?[3]

Skop Dan Metodologi

Perbincangan mengaplikasikan metode perpustakaan (*library research*), temu bual dan pemerhatian rawak (*random observation*) dalam mendapatkan data. Metode temu bual dan pemerhatian rawak digunakan untuk mengumpulkan data dari sudut realiti pandangan terhadap pemakanan sunnah atau makanan sunnah dalam masyarakat setempat di Malaysia. Manakala dari sudut analisis data, metode kualitatif dan komparatif digunakan bahawa meneliti nas-nas (al-Qur'an dan al-Hadith) yang dapat diselaraskan bagi pemahaman yang tepat terhadap pemakanan sunnah dan dibandingkan pula dengan pemahaman masyarakat terhadap istilah tersebut dalam realiti pemakaiannnya.

Artikel ini berusaha untuk membincangkan kriteria-kriteria yang boleh digunakan dalam mengukuhkan istilah "*makanan sunnah*" dari sudut penggunaan dalam kalangan masyarakat di Malaysia di samping rujukan terhadap pemahamannya melalui nas al-Qur'an dan al-Hadith. Gabungan penelitian dari sudut pemahaman teks dan realiti dalam masyarakat dapat membantu pemahaman yang sebenar terhadap istilah tersebut dan menghilangkan salah faham terhadapnya. Bahkan, artikel ini turut menyatakan pendirian dan pandangan dari sudut pengistilahan tersebut agar dapat difahami secara meluas dan tepat penggunaannya dalam kalangan masyarakat.

---

[2] Mohamed bin Jusoh, Prinsip Utama Makanan dan Minuman Dalam Islam, (Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam Jabatan Perdana Menteri, 1986), 1.

[3] Norkumala Awang, *Memecah Dimensi "Makanan Sunnah" Dan Realiti Hari Ini*, (Artikel diterbitkan dalam laman sesawang Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), pada 18 November 2013.

Pemahaman Berhubung "*Makanan Sunnah*" Berasaskan Sumber Al-Qur'an

Berdasarkan rujukan terhadap ayat-ayat al-Qur'an, istilah terhadap makanan dapat dirujuk kepada beberapa istilah iaitu daripada perkataan *al-ṭa`ām* (الطعام) yang merujuk kepada makanan dan *al-mā'idah* (المائدة) yang merujuk kepada hidangan. Lafaz *ṭa`ām* dan pecahannya disebutkan sebanyak 41 kali dalam al-Qur'an. Namun demikian, menurut pandangan Zulkifli M. Yusof, terdapat 24 kali sebutan berasaskan kepada istilah *ṭa`ām*.[4]

Zulkifli Mohd Yusof (2010) menyatakan bahawa kalimah *ṭa`ām* adalah nama bagi keseluruhan jenis makanan yang dimakan dan ada yang mengatakan dikhususkan kepada gandum. Dalam keadaan lain, dalam al-Qur'an (al-Baqarah (2): 249) turut menggunakan lafaz tersebut untuk merujuk kepada minuman. Walaupun demikian, secara keseluruhannya, kalimah ini membawa beberapa maksud iaitu:

[**Pertama**] Merujuk kepada makna satu jenis makanan iaitu *al-Mann* (roti) dan *al-Salwā* (madu/manisan) seperti yang disebutkan dalam ayat 61 surah al-Baqarah. Ibn Kathīr (2004) mengatakan bahawa orang-orang *Banī Isrā'īl* mengatakan "*Ṭa`ām Wahid*" iaitu *al-Mann wa al-Salwā* kerana mereka memakan kedua-dua jenis makanan tersebut secara bersama.[5]

[**Kedua**] Merujuk kepada semua jenis makanan seperti yang dinyatakan dalam ayat 93 surah Ali 'Imran. Keseluruhnya makna ini dapat dibahagikan kepada tiga kategori utama iaitu; (1) Nabati (Tumbuhan), (2) Haywani (Binatang) dan Olahan (Makanan yang telah diproses).[6]

[**Ketiga**] Merujuk kepada pembahagian kepada dua keadaan iaitu makanan di dunia dengan makanan yang membawa maksud makanan akhirat. Maksud makanan akhirat merujuk kepada makanan yang diperuntukkan di dalam neraka seperti disebutkan dalam surah al-Dhukhān (44): 43-44, al-Ḥāqqah (69): 34, al-Ghāshiyah (88): 6, al-Muzammil (73):13. Contohnya dalam surah al-Dhukhān (44): 43-44 yang bermaksud: *"(Ingatlah), sesungguhnya pokok Zaqqūm. (buahnya) menjadi makanan bagi orang yang berdosa (dalam neraka)*". [7]

Dalam al-Qur'an, terdapat satu surah yang merujuk kepada makanan iaitu surah al-Mā'idah. Al-Mā'idah bermaksud meja makan yang dihidangkan dengan penuh makanan.[8] Surah ini mengandungi beberapa keterangan yang menyebutkan tentang hidangan kurniaan Allah SWT atau disebutkan hidangan (makanan) dari langit. Kisah permintaan golongan *Hawāriyyūn* kepada Nabi 'Īsā AS supaya berdoa kepada Allah agar menurunkan hidangan dari langit dengan tujuan agar mereka merasakan ketenangan hati, dapat mengambil keberkatan dan menguatkan keyakinan mereka kepada Allah SWT dan ajaran Nabi 'Isa AS. Lalu Nabi 'Īsā AS berdoa

---

4 Zulkifli Mohd. Yusoff, *Kamus al-Qur'an* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 410.

5 Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma`il bin 'Umar bin Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (ed.) Sami bin Muhammad Salamah, (Beirut: Dar Tayyibah li al-Nshr wa al-Tawzi`, 1999), 1: 88.

6 Zulkifli Mohd. Yusoff, *Kamus al-Qur'an* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 411.

7 Zulkifli Mohd. Yusoff, *Kamus al-Qur'an* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 412.

8 Zulkifli Mohd. Yusoff, *Kamus al-Qur'an* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009), 513.

kepada Allah SWT supaya menurunkan hidangan tersebut.[9] Walaupun demikian, al-Qur'an tidak menyebutkan jenis makanan yang disebut dalam hidangan tersebut.

Manakala dalam keadaan yang lain, makanan turut diertikan dengan istilah rezeki (*al-Rizq*) yang merujuk makanan yang diturunkan dari langit. Hal ini dapat dirujuk kepada kisah Maryam AS yang dipelihara oleh Nabi Zakaria AS, ketika mana beliau bermunajat di dalam mihrab. Setiap kali Nabi Zakaria AS masuk menemui Maryam AS dalam mihrab tersebut, baginda mendapati rezeki (dari jenis buah-buahan yang menjadi makanan) di sisi Maryam AS.[10] Ibn Kathīr menukilkan beberapa pandangan ulama menyatakan bahawa *al-Rizq* yang dimaksudkan dalam ayat tersebut adalah buah-buahan musim panas pada musim sejuk dan buah-buahan musim sejuk pada musim panas.[11]

Berdasarkan keterangan daripada nas al-Qur'an, penyebutan tentang makanan dalam al-Qur'an menggunakan pelbagai ungkapan, adakalanya ia disebut secara umum dan adakalanya disebutkan secara khusus. Misalnya ketika menyebut makanan hasil dari tanaman dan makanan hasil dari binatang.[12] Bukan itu sahaja, al-Qur'an turut memperincikan secara lebih jelas misalnya disebut berkaitan jenis tanaman, al-Qur'an memperincikan dengan menyebutkan jenis-jenisnya seperti biji-bijian, buah-buahan dan sayur-sayuran. Ini dapat dilihat ketika al-Qur'an menyebut nama buah-buahan seperti delima, kurma, tin dan sebagainya.[13] Begitu juga ketika al-Qur'an menyebut nama sayur-sayuran seperti halia, timun, labu dan sebagainya.[14] Perbicaraan berkaitan makanan dalam al-Qur'an turut menyentuh keperluan pengambilan makanan yang halal lagi baik (*halālan ṭayyiba*) dan menjauhi makanan yang haram.[15]

Pemahaman Berhubung "*Makanan Sunnah*" Berasaskan Sumber Al-Hadith

Hadith-hadith Nabi SAW turut membicarakan mengenai makanan dan jenis-jenisnya. Istilah tentang makanan dan pemakanan adalah sangat luas. Jika diperhatikan kepada karya-karya hadith sedia ada, perbahasan tentang makanan diletakkan dalam satu tajuk besar yang mengandungi hadith-hadith dari pelbagai aspek berkaitan dengan makanan. Antaranya berkaitan dengan jenis makanan, adab ketika makan dan aspek halal dan haram. Perkara ini boleh dirujuk kepada *al-Kutub al-Sittah* yang keseluruhannya meletakkan dalam kitab (*abwāb al-Fiqh*) secara khusus berhubung makanan (dalam *Kitāb al-Aṭ'imah*).

Berhubung aspek pemakanan Nabi SAW, dapat diperhatikan bahawa sebahagian makanan jelas dimakan atau diambil oleh Nabi SAW, dan sebahagian yang lain baginda SAW tidak pernah menyentuh atau memakannya melainkan ia hanya disebutkan dalam al-Qur'an atau *kalām* baginda SAW. Antaranya yang boleh disebutkan adalah Nabi SAW menyatakan bahawa antara makanan terbaik adalah

---

9 Surah al-Mā'idah (5): 112-115.

10 Surah Āli 'Imrān (3): 37.

11 Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā`īl bin 'Umar bin Kathīr al-Dimashqi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim*, (ed.) Sami bin Muhammad Salamah, (Beirut: Dār Ṭayyibah li al-Nashr wa al-Tawzī`, 1999), 2: 36.

12 Surah al- Mā'idah (5): 96.

13 Misalnya boleh dirujuk pada surah al-Mu'minūn (23): 20.

14 Misalnya boleh dirujuk pada Surah al-Baqarah (2): 61.

15 Surah al-Mā'idah (5): 88; Surah al-Anfāl (8): 69.

ḥabbah al-Sawdā' yang boleh menjadi penawar bagi pelbagai jenis penyakit melainkan *al-Sām* (mati).[16]

Namun demikian, tidak terdapat secara jelas hadith yang menyatakan baginda SAW memakan atau mengambil bijian itu dalam pemakanan baginda SAW. Cuma diandaikan baginda SAW memakannya atas kapasiti baginda SAW telah menyebutkan mengenai kelebihannya. Bahkan, boleh jadi *ḥabbah al-Sawdā'* merupakan bahan makanan yang memang terdapat dalam hidangan kalangan bangsa Arab ketika itu. Demikian juga pada bahan makanan yang lain yang secara tidak jelas menunjukkan bahawa Nabi SAW mengambilnya seperti minyak zaitun, buah delima, dan buah tin.

Walau demikian, apa yang disebutkan merupakan satu andaian bahawa kemungkinan makanan yang disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Hadith itu adalah makanan yang memang telah biasa dimakan dalam kalangan bangsa Arab atau menjadi makanan harian mereka. Kemungkinan juga makanan tersebut telah menjadi bahan makanan yang dicampur bersama dengan bahan makanan lain ketika memasak dan sebagainya. Jadi, tidak disebutkan bahawa Nabi SAW mengambilnya, tetapi sebenarnya bermaksud telah menjadi kebiasaan dalam pemakanan baginda SAW.

Jika dirujuk kepada hadith, antara bahan makanan yang perlu digunakan bagi membayar zakat fitrah adalah *al-Tamr* (kurma) dan *al-Sha`ir* atau *al-Burr* (gandum).[17] Dalam riwayat yang lain terdapat tambahan bahan makanan lain yang boleh digunakan untuk membayar zakat fitrah iaitu keju dan anggur.[18] Seperti sedia maklum, bahan yang digunakan bagi pembayaran zakat fitrah adalah merujuk kepada makanan ruji (asasi) sesuatu bangsa atau kaum. Imam al-Shāfi`ī mengatakan zakat fitrah mestilah daripada makanan asasi, bukan wang dan seharusnya dalam satu jenis yang tidak bercampur.[19]

Kesimpulannya, peribadi dan ajaran Rasūllullah SAW sebagai teladan terbaik dalam soal makanan, cara-cara pengambilan, diet yang seimbang sehinggalah kepada adab dan tatacara makan menjadi asas perbahasan dalam pengumpulan hadith-hadith berkaitan soal pemakanan. Walaubagaimanapun, menisbahkan makanan kepada sunnah Nabi SAW memang tidak wujud secara tekstual. Sandarannya lebih kepada apa sahaja bahan atau makanan yang disebutkan secara jelas di dalam al-Qur'an dan hadith Nabi SAW disebutkan sebagai "*makanan sunnah*."[20]

---

16 Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari al-Ja'fi, al-Bukhari, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulullah SAW wa Sunaninih wa Ayyamih (Sahih al-Bukhari)*, ditahqiqkan oleh Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir, (Mansurah, Mesir: Dar Tuq al-Najah, 1422H, 18, no. 5687.

17 Muslim bin al-Hajjāj Abū Husaīn al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ditahqiqkan oleh Aḥmad Muḥammad Syākir, Kitab al-Zakah, Bab Zakah al-Fitrah 'ala al-Muslimin min al-Tamr wa al-Sha`ir, (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2014), no.1635, 1636, 1637, 1638 & 1639.

18 Muslim bin al-Hajjāj Abū Husaīn al-Qusyairī al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, ditahqiqkan oleh Aḥmad Muḥammad Syākir, (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2014), no.1640, 1641, 1642, 1643 & 1644.

19 Dimyati, Abu Bakr Shata al- *I`anah al-Talibin 'ala Sharh Fath al-Mu`in* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 2: 197.

20 Al-Bukhari, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Isma'il, *al-Jami' al-Sahih al-Mukhtasar*, (ed.) Dr. Mustaffa Diyab al-Bagha, (Beirut: Dar Ibn Kathir, al-Yamamah, 1987), 5: 2054; Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'at al-Sajastani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, (ed.)

Kepelbagaian Pemahaman Masyarakat Umum Di Malaysia Tentang Konsep "*Makanan Sunnah*"

Dewasa ini, penggunaan istilah atau *term* "*makanan sunnah*" begitu hangat dipergunakan. Sedangkan *term* ini tidak wujud dalam al-Qur'an mahupun al-Hadith. Penggunaannya begitu meluas terutama ketika mempromosikan sesuatu produk sama ada produk nutriseutikal, produk kesihatan dan sebagainya. Penggunaan *term* tersebut bertitik tolak daripada kandungan (*ingredient*) yang dihasilkan oleh produk-produk tersebut, iaitu bahan yang digunakan ada disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Hadith sama ada secara keseluruhan atau sebahagian kecil. Ketiadaan rujukan utama yang dapat menjelaskan istilah tersebut secara tuntas melainkan hanya wujud dan masyhur dari sudut penggunaan istilahnya sahaja. Hasil amatan pengkaji mendapati terdapat empat jenis pandangan merujuk kepada pendefinisian "*makanan sunnah*" secara lebih lanjut iaitu;

[**Pandangan pertama**]: masyarakat Malaysia mendefinisikan "*makanan sunnah*" sebagai semua makanan yang berasal dari al-Qur'an dan al-Hadith. Definisi dari sudut pandangan pertama ini mudah didapati di blog-blog dan laman sesawang.[21] Selain itu, definisi makanan sunnah sebagai makanan yang berasal daripada al-Qur'an dan al-Hadith turut dikemukakan oleh Ustaz Fauzi Mustaffa dalam bukunya berjudul "Rahsia Makanan Sunnah."[22]

[**Pandangan kedua**]: ahli-ahli akademik menyebutkan bahawa segala makanan yang membawa kebaikan dan *maṣlahah* kepada manusia sama ada yang disebutkan dalam al-Qur'an, al-Hadith atau yang tidak disebutkan dalam keduanya, disebut sebagai "*makanan sunnah*". Hujah pandangan kedua ini bertitik tolak dari ayat al-Qur'an tersebut:

> Terjemahan: "*Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan; karena sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagimu*." [al-Baqarah (2): 168]

Berpandukan dalil tersebut, diharuskan memakan semua jenis makanan asalkan halal, baik, tidak lupa mensyukuri anugerah-Nya, tidak berlebih-lebih dan tidak membazir. Oleh itu, ternyata makanan-makanan yang boleh dikategorikan sebagai halal dan baik ini jauh lebih banyak dan bersifat umum dari apa yang disebutkan dalam *naṣ*. Sedangkan apa yang disebutkan itu hanyalah sebahagian daripadanya iaitu yang terdapat pada masa dan persekitaran hidup Rasullullah SAW.[23] Selain itu, pandangan kedua ini menggunakan hujah pada penakrifan sunnah

---

Muhammad Muhy al-Din Abd al-Hamid, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2000), 3: 394; Al-Tirmidhi, Muhammad bin 'Isa Abu 'Isa al-Tirmidhi al-Sulami, *al-Jami'al-Sahih Sunan al-Tirmidhi*, (ed.) Ahmad Muhammad Syakir et.al, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi, 2000), 4: 70.

[21] Antara laman sesawang yang mengetengahkan takrifan makanan sunnah dari sudut pandangan pertama adalah http://tokguru.net/, capaian pada 13 Mei 2015.

[22] Fauzi Mustaffa, Rahsia Makanan Sunnah, (Selangor: Saffron Integrated Marketing Sdn. Bhd, 2014), 1.

[23] Bagi pandangan kedua ini, boleh dirujuk dalam Norkumala Awang, *et al.*, Makanan Antara Sunnah & Sains, (Kuala Lumpur: Institut Kefahaman Islam Malaysia, 2015), 6.

itu sendiri, iaitu kebiasaan yang baik dan terpuji. Ini memberi maksud apa sahaja makanan yang baik termasuk dalam kategori sunnah.[24]

[**Pandangan ketiga**]: Terdapat segelintir anggota masyarakat yang berpendapat "*makanan sunnah*" ialah kurma, delima, madu, kismis dan *ḥabbah al-Sawda'*. Secara mudahnya, golongan yang memiliki persepsi berikut wujud akibat keterbatasan maklumat berkaitan makanan sunnah selain hanya memahami definisi makanan sunnah secara ikut-ikutan melalui pengaruh iklan di kaca televisyen dan corong radio.[25]

[**Pandangan keempat**]: Golongan ini berpendapat "*makanan sunnah*" adalah diperkirakan melalui cara pembuatan dan pengamalan yang selari dengan sunnah. Sebagai contoh dalam aspek pembuatan, para pekerja mestilah menutup aurat, berada dalam keadaan berwudhu' setiap masa, dipasangkan ayat-al-Qur'an sepanjang perjalanan proses dan sebagainya. Dari aspek pengamalan pula, para pengguna mesti mengamalkan *basmalah*, makan menggunakan tangan kanan dan beradab seperti yang dituntut Islam.

Rentetan Senario Penggunaan Istilah "*Makanan Sunnah*" Dalam Kalangan Masyarakat Di Malaysia

Dalam pemerhatian rawak (*random observation*) yang dilakukan dalam tempoh antara pertengahan tahun 2012 - 2014, didapati masyarakat mempunyai pandangan khusus terhadap "*makanan sunnah*". Pandangan ini berasaskan kepada penggunaan istilah itu dalam muamalah harian mereka dan sambutan masyarakat terhadap produk kesihatan yang berasaskan kepada tema "*makanan sunnah*". Secara keseluruhan, rentetan penggunaan istilah "*makanan sunnah*" dalam kalangan masyarakat di Malaysia boleh dilihat dari beberapa sudut, iaitu;[26]

[Pertama]: Sesuatu bahan makanan berupa buah-buahan, tumbuhan, sayuran, atau sesuatu jenis makanan yang disebutkan secara jelas di dalam al-Qur'an dan hadith Rasulullah SAW. Ini bermakna jika sesuatu makanan itu disebut dalam kedua-dua sumber tersebut atau salah satu daripadanya, sekalipun tidak pernah diambil atau dijamah oleh Nabi SAW, maka ia adalah merujuk kepada jenis-jenis makanan sunnah yang membawa kepada persepsi dan penggunaan masyarakat terhadap istilah tersebut.

[Kedua]: Rentetan itu, ia dikukuhkan lagi dengan kewujudan atau penghasilan produk kesihatan yang menggunakan label "*Produk Makanan Sunnah*" atau "*Produk Berasaskan Makanan Sunnah*". Ini bermakna bahawa apabila sesuatu produk yang dihasilkan berasaskan kepada satu jenis atau campuran beberapa jenis makanan yang disebutkan di dalam al-Qur'an dan al-Hadith, maka masyarakat memandang bahawa ia adalah suatu bentuk pemakanan sunnah. Masyarakat rata-rata meletakkan kepercayaan penuh tentang kebaikan produk-produk kesihatan tersebut atas dasar ia berasaskan kepada makanan yang disebutkan dalam al-Qur'an dan hadith Nabi SAW.

[Ketiga]: Persepsi dan realiti masyarakat dalam penggunaan istilah pemakanan sunnah, turut dapat dilihat dari sudut keterangan yang dikemukakan terhadap

---

[24] 'Abd al-Ghani 'Abd al-Khaliq, Hujjiyat al-Sunnah, (al-Mansurah: Dar al-Wafa', 1993), 2: 45-46.

[25] Bagi pandangan ketiga ini, pengkaji telah melakukan observasi dan temubual terhadap masyarakat secara rawak.

[26] Hasil pemerhatian berkala antara tahun 2012-2014.

beberapa jenis makanan yang ditanyakan kepada responden terpilih secara rawak. Apabila dikemukakan pertanyaan, adakah makanan seperti sup daging yang dihiris halus, labu air, labu, timun, halia, ikan dan pisang merupakan makanan sunnah atau makanan yang jelas disebutkan di dalam al-Qur'an dan hadith? Didapati kebanyakkan responden mengatakan ia bukan makanan sunnah, atau ia bukan makanan yang pernah dimakan oleh Nabi. Jadi, dapat difahami bahawa masyarakat masih keliru lagi dalam menetapkan dan memahami pemakanan sunnah yang betul. Pada mereka, penggunaan makanan sunnah lebih kepada makanan yang dipopularkan sebagai makanan sunnah dalam masyarakat seperti madu lebah, kismis, kurma, minyak zaitun, buah tin dan beberapa jenis lagi.

[Keempat]: Faktor pemahaman masyarakat berkait rapat dengan media massa sama ada media cetak atau media elektronik. Hal ini dapat diperhatikan dari sudut promosi dan pengiklanan yang dilakukan dalam media arus perdana tersebut yang lebih menggambarkan makanan sunnah hanya merujuk kepada madu, kurma, kismis, delima, *ḥabbah al-Sawdā'* dan beberapa jenis bahan makanan lagi. Buktinya boleh dirujuk kepada pengiklanan melalui laman sesawang (*website*) atau blog, akhbar dan majalah, papan iklan, handout (*browser*) dan sebagainya lagi. Promosi dan pengiklanan ini sangat mempengaruhi sudut pemahaman masyarakat sehingga banyak produk mendapat sambutan luar biasa masyarakat apabila dilabelkan sebagai makanan sunnah.

Bentuk-Bentuk Salah Faham Dalam Penggunaan Istilah "*Makanan Sunnah*"

[**Pertama**] Mengguna pakai *term* "*makanan sunnah*" sebagai pelaris produk.

Lambakan produk-produk kesihatan berasaskan makanan sunnah begitu banyak di pasaran dewasa ini. Antaranya ialah jus tok guru,[27] qaseh gold,[28] jus pamoga,[29] jus nusantara[30] dan seumpama. Pertambahan produk-produk ini bertitik tolak daripada sambutan dalam kalangan masyarakat berikutan kandungannya yang diwar-warkan mengandungi campuran "*makanan sunnah*" terpilih.

---

[27] Produk Jus Tok Guru merupakan produk yang dikeluarkan oleh syarikat Saffron Integrated Marketing Sdn. Bhd. Produk ini berfungsi sebagai awet muda, penambah tenaga (*energy booster*), menghilangkan letih, mengantuk, mencerdaskan minda dan menguatkan ingatan. Kandungan produk ini adalah campuran antara kurma, zaitun, za'faran, kismis, *ḥabbah al-Sawdā'*, madu, buah tin dan buah delima. Rujuk http://tokguru.net/, capaian pada 13 Mei 2015.

[28] Produk Qaseh Gold merupakan produk yang dikeluarkan oleh syarikat bumiputera Islam, Ana Edar Sdn. Bhd. Syarikat ini ditubuhkan bagi memenuhi permintaan pasaran yang ingin turut serta memartabatkan ekonomi ummah melalui produk jenama ANA yang halal, selamat dan bermutu. Rujuk http://www.qaseh.com.my/, capaian pada 13 Mei 2015.

[29] Produk Jus Delima Pamoga merupakan produk keluaran Vida Beauty. Kandungannya terdiri daripada air RO, sebatian gamat, *pamogranate*, madu, omega-3, minyak ikan, D-alpha tocopherol (vitamin E), klorela, vitamin 6, vitamin B1 dan beta-karotena. Antara khasiatnya ialah dapat merawat penyakit buasir, kulit melecur, kulit kaki pecah, masalah jantung, ginjal dan lain-lain. Rujuk http://kedai-lelaki.com/blog/jus-delima-pamoga-asli-vida-beauty-rm150-original/, capaian pada 13 Mei 2015.

[30] Produk Jus Nusantara merupakan produk keluaran Almas Beauty & Health. Digelar sebagai penghulu segala produk dan mempunyai 1001 khasiat yang membantu menyelesaikan pelbagai masalah kesihatan. Kandungannya terdiri daripada *ḥabbah al-Sawdā'*, madu, kurma, delima, temulawak, halia bara, kunyit, bunga cengkih, kulit kayu manis dan lada hitam. Rujuk http://almas.com.my/jus.html, capaian pada 13 Mei 2015.

Melalui iklan-iklan di media arus perdana dan promosi mega dengan label "*makanan sunnah*" pada produk-produk tersebut,[31] sambutan yang diterima makin bertambah dan menjadi pilihan utama alternatif dalam penjagaan kesihatan. Oleh itu, penggunaan *term* "*makanan sunnah*" atau memiliki "*kandungan berasaskan makanan sunnah*" telah menjadi *viral* dalam kalangan jurujual atau usahawan bertujuan untuk melariskan produk jualan terutamanya yang diproses dari "*bahan sunnah*" seperti delima, kurma, kismis, *ḥabbah al-Sawdā'* dan madu.

Masyarakat Islam Malaysia yang "*mudah luntur*" apabila melibatkan sunnah Nabi SAW dengan mengambil kira *faḍīlat* mengamalkan sunnah serta manfaat kesihatan yang akan diperoleh dari aplikasi makanan tersebut turut mendorong berlakunya lambakan produk-produk *makanan sunnah* di pasaran. Antaranya produk-produk berbentuk nutraseutikal atau produk-produk kesihatan, produk berbentuk *snack* sunnah, minuman sunnah, aiskrim sunnah, ayam sunnah, madu kelulut sunnah, baju sunnah dan sebagainya.

Timbul persoalan, apabila produk-produk ini digelar sebagai produk sunnah, di manakah sunnahnya? Adakah dari sudut kandungannya atau dari sudut penyediaannya? Ini kerana pengkaji mendapati penggunaan *term* "sunnah Nabi SAW" begitu terbuka dan sewenang-wenangnya *dilelong* bertujuan meraih kepercayaan pembeli dan mengaut keuntungan atas nama Nabi Muhammad SAW.

[**Kedua**] Anggapan semuanya baik tanpa mengadakan usul periksa.

Jika dilihat pada panduan halal kelolaan bahagian Halal Jabatan Kemajuan Islam Malaysia (JAKIM), panduan ini menekankan aspek sumber bahan makanan dan minuman iaitu dengan melihat kepada sumber haiwan sama ada darat mahupun air, sumber tumbuh-tumbuhan, sumber minuman, sumber bahan-bahan sama ada secara semulajadi, kimia atau tambahan. Selain itu, aspek bahan gunaan orang Islam iaitu aspek kosmetik, pakaian dan peralatan turut diteliti.[32]

Panduan halal ini telah dijadikan satu bentuk standard yang diberi nama Standard Malaysia MS1500:2009 Makanan Halal: Pengeluaran, Penyediaan, Pengendalian dan Penyimpanan – Garis Panduan Umum. Skop Standard Malaysia ini mengandungi garis panduan yang praktikal untuk industri makanan mengenai penyediaan dan pengendalian makanan halal (termasuk makanan tambahan). Ia bertujuan menyediakan peraturan asas bagi produk makanan serta perdagangan atau perniagaan makanan di Malaysia.[33]

Walaubagaimanapun, kedua-dua panduan yang diberikan masih belum mampu menyentuh panduan dalam penyediaan dan pengendalian "makanan berasaskan sunnah" atau "makanan sunnah." Syarat untuk kelulusan produk pada bahagian Farmasi Kementerian Kesihatan Malaysia (KKM) hanya melibatkan sesuatu

---

[31] Ini dapat dilihat apabila pengeluar produk kesihatan "*makanan sunnah*" tertentu menjadi penaja rancangan-rancangan realiti dan filem tumpuan di kaca-kaca televisyen. Syarikat pengeluar minuman kesihatan Pamoga misalnya pernah menjadi penaja utama Anugerah Bintang Popular Berita Harian dan rancangan reality komedi Bintang Mencari Bintang di TV3.

[32] http://www.halal.gov.my/v3/index.php/ms/garis-panduan/makanan-a-minuman, capaian pada 10 Julai 2015.

[33] Bahagian Standard Malaysia, Malaysia Standard: Halal Food Production, Preparation, Handling and Storage – General Guidelines (2nd Revision), (Selangor: Jabatan Standard Malaysia, t.t.), 1.

produk itu akan diuji untuk melihat sama ada produk tersebut mengandungi racun atau kadar kandungan dadah di dalamnya, sama ada berisiko kepada pengguna atau tidak sahaja.

Selain itu, produk berbentuk makanan tambahan khususnya "makanan berasaskan sunnah" boleh didapati melalui panduan IMP (*Islamic Manufacturing Practice*). Kebanyakkan produk berasaskan sunnah seringkali dilihat mengiklankan produk mereka dengan menyebut IMP. Maklumat yang lengkap tentang IMP agak sukar didapati menerusi laman sesawang (*website*). Walaubagaimanapun, terdapat satu artikel menyebutkan bahawa IMP bertujuan memberikan garis panduan di bawah satu sistem yang sesuai untuk mengurus bahagian pematuhan syariah. Di bawah IMP, perlu untuk memastikan semua barangan perkilangan memenuhi keperluan kualiti, keberkesanan dan kesucian produk berasaskan *halālan ṭayyibā*.[34] Antara perkara penting dalam panduan IMP ini ialah ia menekankan berkaitan bahan mentah (*raw material*). Bahan mentah mestilah suci, selamat, bersih dan bukan daripada perkara yang haram.[35] Selain itu, perkara penting dalam panduan IMP turut menekankan pengurusan kualiti dan kakitangan, dokumentasi, kawalan kualiti, pengangkutan dan penghantaran.[36]

Namun begitu, penelitian pengkaji mendapati panduan berkaitan makanan berasaskan sunnah dari sudut kandungan (*food ingredient*) masih belum didapati dalam panduan IMP. Ini memperlihatkan selain panduan Standard Malaysia dan bahagian Farmasi Kementerian Kesihatan Malaysia, panduan IMP masih belum menyediakan garis panduan lengkap berkaitan tatacara atau penghasilan produk-produk kesihatan berasaskan makanan sunnah menurut perspektif *fiqh al-Ḥadīth* dan sains nutrisi.

Ini membuktikan tiada penelitian lebih lanjut dijalankan tentang kandungan produk "makanan sunnah" dalam pasaran. Boleh jadi produk makanan sunnah tertentu tidak sesuai dan memudharatkan bagi segelintir individu yang mengamalkannya mengikut keadaan kesihatannya. Misalnya produk "makanan sunnah" berasaskan makanan manis seperti kismis dan kurma tidak sesuai diamalkan oleh mereka yang menghidap darah tinggi dan kencing manis kerana mengandungi kandungan gula yang tinggi. Justeru, kajian terperinci perlu dilakukan terhadap penghasilan, pengendalian dan keberkesanan (*efficacy*), keselamatan (*safety*) dan kawalan kualiti (*quality control*) produk-produk kesihatan berasaskan "*makanan sunnah*".

[**Ketiga**] Mencampur adukkan bahan-bahan berasaskan *naṣ* menjadi produk baru

---

[34] Ricca Rahman Nasaruddin *et al*., The Importance of a Standardized Islamic Manufacturing (IMP) for Food and Pharmaceutical Production dalam 2nd International Conference on Professional Ethics and Education in Engineering 2011 (ICEPEE '11), (Kuala Lumpur: t.p, 2011), 403.

[35] Sumber tidak halal atau haram bermaksud minuman alcohol dan dadah yang memabukkan, babi, daging yang tidak disembelih mengikut praktik Islam dan segala produk yang termasuk dalam kriteria tersebut. Rujuk Ricca Rahman Nasaruddin *et al*., The Importance of a Standardized Islamic Manufacturing (IMP) for Food and Pharmaceutical Production dalam 2nd International Conference on Professional Ethics and Education in Engineering 2011 (ICEPEE '11), (Kuala Lumpur: t.p, 2011), 406-407.

[36] Ricca Rahman Nasaruddin *et al*., The Importance of a Standardized Islamic Manufacturing (IMP) for Food and Pharmaceutical Production dalam 2nd International Conference on Professional Ethics and Education in Engineering 2011 (ICEPEE '11), (Kuala Lumpur: t.p, 2011), 406-407.

Rasūllullāh SAW pernah melarang mencampurkan sekali kismis dan kurma, serta mencampurkan *busr* (sejenis kurma) dan rutab (*kurma segar*) terutamanya dalam bentuk minuman (*liquid drink*) atau *nabīz*.[37]

Bagi Imām Nawawī, larangan mencampurkan antara dua kurma dan kismis dinilai sebagai *makruh tanzih* dan boleh diminum selagi tidak memabukkan. Namun, bagi Imām Malikī, larangan tersebut dinilai sebagai *ḥarām*.[38]

Signifikannya, kurma dan kismis mengandungi kandungan gula, karbohidrat dan antioksida yang tinggi dan berbahaya kepada tubuh jika diambil secara bersama dalam bentuk minuman campuran. Menurut Ibn Ḥajar dan Ibn Baṭṭāl, larangan ini bukan disebabkan sifatnya yang memabukkan (*intoxication*), akan tetapi larangan ini dinyatakan secara umum terhadap perbuatan mencampurkan antara dua buah tersebut. Tambahan, Ibn Munīr turut menyatakan percampuran tersebut akan mempercepatkan penghasilan alkohol dan menyebabkan pembaziran nutrisi.[39]

Kenyataan ini turut disokong fakta penyelidikan terkini oleh Sumaiyah M. Tarmizi (2014), beliau menyebutkan bahawa kismis dan kurma mengandungi kandungan karbohidrat yang tinggi, maka proses penapaian alkohol boleh berlaku secara semulajadi dalam masa tiga-empat minggu.[40] Malahan, kandungan nutrisi dalam kismis dan kurma adalah hampir sama. Manusia boleh memilih untuk memakan salah satu daripadanya untuk mendapat khasiat serupa. Dengan mencampurkan kedua bahan tersebut, manusia akan mengambil kandungan gula, antioksida dan karbohidrat berlebihan. Ini berbahaya bagi pesakit kanser, diabetis dan boleh mengundang penyakit lain seperti masalah kardiovaskular, ulser, appendik, obesiti dan diabetis.[41]

Lantas, dengan berlakunya proses percampuran (*mixing* process) tersebut, ini telah melanggar nasihat Nabi SAW dan pastinya merosakkan elemen bahan sunnah dalam sesuatu produk. Produk-produk yang mencampurkan hampir kesemua jenis makanan dan bahan-bahan berasaskan *naṣ* (misalnya produk campuran anggur, madu, delima) yang terdapat kini pastinya lebih berbahaya tanpa sedar jika tidak diteliti melalui penyelidikan terperinci.

---

37 Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī al-Ja‘fī selepas ini al-Bukhārī, *al-Jami‘ al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulullah SAW wa Sunaninih wa Ayyamih (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*, ditahqiqkan oleh Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir, j.18, (Mansurah, Mesir: Dar Tuq al-Najah, 1422H).

38 Sumaiyah Mohd Tarmizi, Ishak Suliaman, Halijah Ibrahim, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates, Online Journal of Research on Islamic Studies, 2014, 1 (2), pp. 78-88.

39 Sumaiyah Mohd Tarmizi, Ishak Suliaman, Halijah Ibrahim, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates, Online Journal of Research on Islamic Studies, 2014, 1 (2), pp. 78-88.

40 Sumaiyah Mohd Tarmizi, Ishak Suliaman, Halijah Ibrahim, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates, Online Journal of Research on Islamic Studies, 2014, 1 (2), pp. 78-88.

41 Sumaiyah Mohd Tarmizi, Ishak Suliaman, Halijah Ibrahim, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates, Online Journal of Research on Islamic Studies, 2014, 1 (2), pp. 78-88.

Apakah Konsep Sebenar Bagi Istilah “*Makanan Sunnah*”?

Sebenarnya tidak satu pun istilah khusus yang dapat mewakili “*makanan sunnah*” melainkan penyebutan istilah yang merujuk kepada makanan dan jenis-jenisnya yang didapati daripada nas al-Qur’an dan al-Hadith seperti yang dikenali di Malaysia. Bahkan, apabila dirujuk kepada istilah bahasa ‘Arab, tidak ada perkataan khusus yang dapat menggambarkan istilah pemakanan sunnah tersebut.

Berhubung pemahaman paling tepat berhubung konsep “*makanan sunnah*” di Malaysia, ia terdiri daripada dua, iaitu;

[**Pertama**]: masyarakat Malaysia secara umunya mendefinisikan “makanan sunnah” sebagai semua makanan yang berasal dari al-Qur’an dan al-Hadith.

[**Kedua**]: kalangan cendiakawan bijak pandai menyebutkan segala makanan yang membawa kebaikan dan *maṣlahah* kepada manusia sama ada yang disebutkan dalam al-Qur’an, al-Hadith atau yang tidak disebutkan dalam keduanya, disebut sebagai “makanan sunnah”.

Kedua-dua istilah adalah bertepatan dan sesuai sebagai definisi makanan sunnah. Namun demikian, istilah “*makanan sunnah*” paling tepat pada pandangan pengkaji lebih kepada istilah yang disebutkan oleh masyarakat setempat bagi membezakan antara makanan setempat dengan makanan yang dijelaskan atau disebutkan dalam al-Qur’an dan al-Hadith.

Term “*makanan sunnah*” semestinya memiliki *faḍīlāt* dan *khuṣūṣiyyah* tersendiri. Ia merujuk makanan terbaik, makanan yang memenuhi kriteria penjagaan kesihatan tubuh badan, makanan yang bersifat wahyu (berasaskan kepada nas al-Qur’an dan hadith) dan makanan yang pernah diambil (*consumed*) oleh Nabi SAW.

Pengistilahan “*makanan sunnah*” juga didapati cenderung kepada menepati konsep *Ittibā` al-Rasūl* melalui apa yang dibawa oleh baginda SAW melalui dua panduan, al-Qur’an dan al-Hadith. Sekalipun baginda SAW tidak memakan atau mengambil makanan tertentu, hal itu turut termasuk dalam pembahagian sunnah iaitu merangkumi aspek ucapan, tindakan dan *taqrīr* (pengakuan baginda SAW). Oleh itu, setiap yang diajarkan Nabi SAW perlu diyakini memiliki kelebihan dan manfaat besar kepada umat manusia. Ini dibuktikan dengan firman Allāh SWT;

> Terjemahan: “*Dan tidaklah mengucapkannya (Muḥammad SAW) menurut hawa nafsunya. Melainkan wahyu yang diwahyukan (Kami kepadanya)*.” (al-Najm (53): 3-4)

Selain itu, label “*makanan sunnah*” itu mestilah memenuhi prinsip utama iaitu halal dan baik (*halālan ṭayyibā*) bermula dari aspek penyediaan bahan mentah (*raw material*), pemprosesan bahan sehinggalah menjadi suatu produk. Secara umumnya, prinsip ini ditujukan kepada seluruh umat manusia tanpa mengira bangsa, agama, keturunan dan batasan geografi. Secara khususnya, prinsip tersebut ditujukan kepada seluruh umat Islam. Ini penting bagi memelihara lima *maqāṣid syarīah*, iaitu; pemeliharaan agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.[42]

Pengambilan makanan halal dan baik bukan sahaja dapat memenuhi keperluan tubuh badan seseorang, tetapi hendaklah memastikan makanan tersebut bebas dari bakteria, kuman dan parasit, tidak membahayakan kesihatan, tidak

---

[42] Jasser Auda, Memahami Maqasid Syariah, (terj.) Marwan Bukhari A. Hamid, (Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd, 2014), ix.

beracun serta menjauhi campuraduk antara kandungan dalam produk sehingga boleh merosakkan nutrisi makanan dan memudharatkan kesihatan.[43]

Kriteria Penilaian Lebih Lanjut Dalam Penetapan Istilah "*Makanan Sunnah*"

Berdasarkan kepada penjelasan sebelum ini, memang wajar ditentukan secara jelas kriteria yang tepat bagi pengukuhan terhadap istilah pemakanan sunnah. Tujuannya supaya istilah tersebut dapat diberikan pentakrifan yang jelas dan meluas dengan mengambil kira segala aspek berkaitan. Pada masa yang sama mengelak dari berlakunya salah faham dalam kalangan masyarakat yang melihat hanya makanan tertentu sahaja dapat dikaitkan dengan sunnah, menafikan makanan setempat serta yang paling berat apabila makanan setempat ditinggalkan atas dasar tidak sunnah. Atau dengan kata lain, makanan itu Nabi SAW tidak makan, maka, tidak boleh makan atau tidak perlu untuk makan makanan itu.

Oleh yang demikian, dalam menggarapkan dan mengukuhkan pengistilahan makanan sunnah, beberapa kriteria penting yang perlu diberikan keutamaan supaya dapat difahami sebaiknya pengistilahan tersebut agar dapat digunakan secara meluas dalam masyarakat. Pada masa yang sama, dapat menghapuskan kekeliruan dan salah faham masyarakat yang dimomokkan dengan pelbagai andaian terhadap makanan sunnah sehingga ada yang menjadikannya "pelaris" bagi barangan jualan. Kriteria yang perlu diberikan pertimbangan yang sewajarnya adalah;

Rajah 1: Kriteria Penilaian Dalam Penetapan Istilah "Pemakanan Sunnah

Pertama: Penilaian Terhadap Pemahaman Nas (al-Qur'an dan al-Hadith)

Penting dalam meletakkan sesuatu ketetapan berasaskan kepada sunnah Nabi SAW, sewajarnya dipastikan bahawa apa yang disandarkan tersebut mempunyai hujah yang kuat dan jelas sebelum memberikan kata putus. Walaupun demikian, dalam keadaan

[43] Dr. Saadan Man, Zainal Abidin Yahya, Halalkah Makanan Kita? Bagaimana Mencarinya di Pasaran, (Selangor: PTS Islamika Sdn. Bhd, 2014), 204.

tertentu tidak semestinya sesuatu ketetapan hukum itu diputuskan berasaskan kepada nas yang jelas, tetapi ditentukan berasaskan kepada nas umum atau bergantung kepada penggunaan *ijma`*, *qias* atau ijtihad.[44] Perkara ini boleh dirujuk daripada hadith Mu`āz bin Jabal, duta Rasulullah SAW ke Yaman. Apabila ditanya cara pelaksanaan dan penetapan hukum oleh Rasulullah SAW, beliau mendahulukan rujukan kepada al-Qur'an diikuti dengan al-Sunnah jika tidak terdapat dalam al-Qur'an. Namun, jika tiada dalam kedua-dua sumber itu, maka beliau menggunakan pendekatan ijtihad. Perkara ini lantas diperakukan oleh Rasulullah SAW.[45]

Kedua: Membezakan antara *Sunnah Tasyri`iyyah* dan *Ghair al-Tasyri`iyyah*

Penting untuk memastikan pengistilahan yang dikemukakan dalam usaha mengaitkan makanan dengan sunnah Nabi SAW, penekanan terhadap aspek sunnah itu sebagai *Sunnah Tasyri`iyyah* dan *Sunnah Ghair al-Tasyri`iyyah*.

Apabila penekanan diberikan dalam aspek ini, bakal membolehkan perletakkan atau pengkategorian terhadap sesuatu makanan sebagai salah satu daripada amalan sunnah Nabi SAW. Salah satu bentuk ajaran Nabi SAW adalah memberi tunjuk ajar tentang soal pemakanan. Sekalipun terdapat beberapa faktor berkait *'uruf* setempat, iklim dan bentuk muka bumi yang mempengaruhi jenis dan bentuk makanan, tetapi hal tersebut tidak memberi kesan terhadap tempat dan iklim berbeza. Ini kerana, penilaian yang diberikan penumpuan adalah terhadap sikap dan adab dalam pemakanan yang boleh diaplikasikan dalam semua keadaan. Buktinya boleh dirujuk terhadap perbahasan dalam karya-karya hadith berkaitan dengan tajuk makanan (*Kitāb al-Aṭ`imah*).

Atas dasar kemuliaan dan kelebihan Nabi SAW, yang menjadi contoh ikutan seluruh alam, apa yang diambil dan dimakan oleh baginda itu mempunyai kelebihan dan manfaat tersendiri. Apatah lagi jika makanan tersebut disebutkan di dalam al-Qur'an. Kenyataan ini bertepatan dengan pemahaman bahawa Rasulullah SAW adalah contoh ikutan terbaik.[46]

Ketiga: Penilaian Terhadap Pemakaian Dalam '*Uruf* dan Adat Masyarakat

Perkara penting untuk dipastikan dalam penentuan sesuatu perkara adalah melihat kepada '*uruf* dalam masyarakat setempat. Ini bermaksud ada perkara atau tindakan yang dilakukan bersesuaian dengan keadaan kehidupannya dari sudut asal usul sesuatu bangsa atau kaum, iklim setempat, keadaan muka bumi dan budaya setempat. Ibn Khaldun dalam kitabnya *al-Muqaddimah* menyatakan perbezaan sikap manusia berhubungan dengan perbezaan iklim dan alam sekitar. Perbezaan ini melahirkan amalan dan kelakuan yang berlainan dan seterusnya membentuk corak dan gaya hidup berbeza.[47]

---

[44] Haji Ismail Omar, *Kehujahan Siyasah Syar`Iyyah Dan Asas-Asas Usuliyyah Dalam Pembinaan Hukumnya*, (Prosiding Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference 2014, Concore in Sepang, Selangor: Pusat Pembangunan Penyelidikan (PPP) dan Jabatan Syariah, Akademi Islam, KUIS, 3-4 Disember 2014), 4.

[45] Abu Dawud Sulayman bin al-Asy'at al-Sajastani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, (ed.) Muhammad Muhy al-Din Abd al-Hamid, (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 2000), No. 3592, 3: 303.

[46] Surah al-Aḥzāb (33): 21.

[47] 'Abd al-Rahman b. Khaldun (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldun*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 68; Raymond Firth, *Human Types*, (terj.) B. Mochtan & S. Puspanegara,

Manakala Ahmad Fahmi Abu Sunnah (2004) menyebutkan antara syarat-syarat yang diletakkan bagi membolehkan penggunaan ‘*uruf* dan adat dalam penetapan sesuatu hukum adalah;

[i] *‘Uruf* itu tidak berlawanan dengan *nas syara‘*, sebaliknya jika ia berlawanan dengan *nas*, maka *‘uruf* tersebut tidak boleh diambil kira dan diamalkan seperti transaksi berunsur riba, pendedahan aurat dan sebagainya;
[ii] *‘Uruf* itu telah diamalkan secara menyeluruh dan meluas oleh masyarakat. Kalaupun ada yang tidak mengamalkannya hanya dalam jumlah yang minimum;
[iii] *‘Uruf* atau adat yang akan dirujuk dalam sesuatu tindakan itu sudah wujud ketika hendak dilakukan tindakan itu. Ertinya, *‘uruf* itu telah mendahului waktu tindakan dan berterusan sehingga masa berlakunya tindakan itu;
[iv] Tidak wujud sesuatu perkataan atau perbuatan yang berterus terang menyalahi *‘uruf*. Maka tidak harus berpegang kepada *‘uruf* sekiranya terdapat perkataan dan perbuatan yang mengenepikan penggunaan *‘uruf* dan adat;
[v] Pengamalan *‘uruf* tersebut mestilah umum merangkumi seluruh negara. Yang zahir pada kaitan ini hanya khusus kepada *‘uruf* yang membatasi yang umum dan mengikatkan yang mutlak; dan
[vi] *‘Uruf* itu hendaklah dimestikan (*mulzaman*) di mana wajib beramal dengannya pada pandangan manusia. Syarat ini terdapat dalam *fiqh Maliki* dan *Hanafi*.[48]

Oleh demikian, jika dirujuk pemahaman terhadap istilah “makanan sunnah”, maka sudah tentu penilaian terhadap aspek *‘uruf* dan adat setempat perlu dititik beratkan memandangkan Allah SWT menjadikan pelbagai jenis makanan bersumberkan tumbuhan dan haiwan. Ia menjadikan apa yang dibawa dan dimakan oleh Nabi SAW itu turut dapat dikaitkan dengan keadaan iklim dan budaya tempatan masyarakat Arab. Dalam memahami hal ini, boleh dikatakan bahawa sebahagian makanan itu bersifat asas atau makanan asasi utama kepada sesuatu bangsa atau kaum, tetapi tidak kepada bangsa atau kaum yang lain. Di Malaysia contohnya, makanan asasi adalah berasaskan kepada beras, tidak kepada gandum, barli, kurma, anggur dan sebagainya. Dengan kata lain, perkara ini membuktikan bahawa aspek makanan asasi sesuatu bangsa dan kaum setempat juga perlu diambil kira dalam menetapkan sesuatu hukum. Oleh demikian, tidak semua jenis makanan yang dimakan atau diambil oleh Nabi SAW atas dasar baginda seperti manusia biasa lain.

Keempat: Penilaian Dari Sudut Tekstual dan Kontekstual

Penilaian dalam memutuskan sesuatu keputusan amat perlu untuk melihat dari sudut pemahaman teks dan konteks sesuatu nas. Penekanan ini penting bagi mengeluarkan kefahaman yang tepat dan jitu terhadap keputusan yang diputuskan itu. Kesan pemahaman terhadap kehendak teks dengan tepat dapat memberi input yang tepat sesuai dengan pemahaman yang dikehendaki oleh nas.

Dr. Yusūf al-Qaraḍāwī ada menyatakan antara kaedah yang tepat dalam memahami *al-Sunnah* adalah dengan membezakan antara hakikat dengan *majāz*[49] dan

---

Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia: Suatu Pengantar Antropologi Budaya. (c.5), (Bandung: Penerbitan Sumur, 1996), 42; Zakariya’ b. Muhammad b. Mahmud al-Qazwayni, *Athar al-Bilad wa Akhbar al-‘Ibad.* (Beirut: Dar al-Sadir, 1960), 9-10; Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. (Bandung: PT. al-Ma‘ārif, 1967), 8.

[48] Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-‘Uruf wa al-Adah fi Rayi al-Fuqaha’*. (Kaherah: Dar al-Basa’ir, 2004), 105-103.

membezakan di antara wasilah yang dapat berubah dengan tujuan yang tetap bagi sesuatu hadith[50] serta memahami *maqasid* atau tujuan hadith.[51] Maknanya di sini, dalam menetapkan pengistilahan makanan sunnah, perlu dilihat kepada nas adakah nas yang dikemukakan itu berkehendakkan kepada pemahaman terus kepada teks atau maksud di sebalik dan tujuan bagi hadith.

Dengan mengambil kira aspek ini, dapat dikemukakan konsep makanan sunnah sebenar dengan meraikan bahan makanan setempat atau bahan makanan sesuatu bangsa sekalipun tidak disebutkan dalam nas. Sedangkan, diyakini bahawa setiap tempat dan negara memiliki tumbuhan dan haiwan berlainan jenis yang berguna mendatangkan manfaat kepada manusia.

Kelima: Penilaian Terhadap Peribadi dan Sikap Individu Dalam Pengambilan Makanan

Penilaian terhadap aspek ini adalah sebagai satu tambahan dalam menentukan sesuatu ketepatan atau hukum. Hal ini kerana dalam pengambilan sesuatu makanan, akan ada kecenderungan tersendiri bagi setiap individu. Ada yang suka makan nasi dan ada pula yang tidak meminati nasi, tetapi cenderung untuk makan daripada jenis *mee*, roti, gandum dan sebagainya.

Oleh demikian, dalam pengukuhan terhadap aspek makanan sunnah, perlu untuk ditentukan aspek kecenderungan dan minat seseorang terhadap makanan. Hatta, Rasulullah SAW turut menggemari sesuatu jenis makanan dan ada yang tidak disukai baginda SAW sekalipun ia bukan daripada jenis makanan yang diharamkan. Bahkan, kecenderungan sesuatu bangsa dan kaum turut mempengaruhi sehingga ada dari kalangan kaum menjadikan sesuatu jenis tumbuhan atau haiwan itu sebagai makanan, tetapi tidak bagi kaum yang lain.

Kesimpulan

Merujuk kepada keseluruhan perbahasan, pengistilahan terhadap pemakanan sunnah atau makanan sunnah dari sudut realiti pengamalannya adalah bergantung sepenuhnya terhadap pemahaman dan pengamalan masyarakat. Walaupun demikian, pemahaman tersebut adalah terhad dan tidak secara menyeluruh sehingga sebahagian makanan yang dimakan dan disebutkan oleh Rasulullah SAW tidak dikatakan sebagai makanan sunnah atas dasar tidak pernah mendengar atau mengetahui Nabi SAW memakannya.

Melalui penelitian terhadap nas al-Qur'an dan hadith, jelas menunjukkan bahawa tidak ada satu istilah khusus yang merujuk kepada makanan sunnah atau pemakanan sunnah. Namun, apa yang lebih utama adalah Nabi SAW melalui petunjuk al-Qur'an dan al-Hadith itu sendiri telah menerangkan secara jelas dan terperinci dalam aspek penjagaan dan pemeliharaan makanan, konsep makanan yang sebenar, menyebutkan tentang jenis-jenis makan, cara makan dan minum dan sebagainya lagi sehingga tidak perlu lagi istilah makanan itu dikaitkan dengan sunnah. Sebaliknya segala apa yang berkait dengan makanan dan amalan pemakanan

---

[49] Yusuf al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Sunnah*, (terj.) Huda Mohsin & Jawiah Dakir, (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia, c.2, 1996), 199.

[50] Yusuf al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Sunnah*, (terj.) Huda Mohsin & Jawiah Dakir, (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia, c.2, 1996), 175.

[51] Yusuf al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Sunnah*, (terj.) Huda Mohsin & Jawiah Dakir, (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia, c.2, 1996), 156.

perlu untuk mengikut tatacara dan tunjuk ajar Nabi SAW. Dalam pada itu, jenis-jenis makanan yang disebutkan dalam al-Qur'an dan al-Hadith itu jelas mempunyai manfaat dan kelebihan kepada manusia tanpa menafikan bahawa bahan-bahan makanan daripada tumbuhan atau haiwan yang lainnya turut mempunyai khasiat dan manfaat.

Dengan menetapkan beberapa kriteria penting sebelum penggunaan istilah pemakanan sunnah atau makanan sunnah, dicadangkan penekanan terhadap lima aspek yang utama iaitu penekanan penilaian terhadap pemahaman nas al-Qur'an dan hadith dengan tepat dan betul, penilaian terhadap aspek perbezaan antara sunnah *tasyri`iyyah* dan *ghair tashri`iyyah*, penilaian dari aspek 'uruf dan adat setempat, penilaian dari aspek tekstual dan kontekstual hadith dan penilaian dari aspek peribadi dan sikap individu dalam pengambilan makanan. Melalui penetapan kriteria ini, dapat membantu kefahaman semua pihak tentang istilah pemakanan sunnah yang sebenar dan dapat dimantapkan sebagai salah satu bidang penyelidikan. Satu panduan khusus terhadap penggunaan istilah ini dalam kalangan masyarakat perlu diwujudkan bertujuan cegahan supaya istilah ini tidak "*dilelong*" bagi tujuan komersial atas nama Rasullullah SAW.

Penghargaan: Artikel ini adalah salah satu daripada hasil penyelidikan dalam Skim Geran Penyelidikan Trans-Displin (TRGS) bernombor TR001A-2014A dengan tajuk "*Safe And Health Uses Of Fruits And Herbs Mentioned In Al-Qur'an And Ahadith: An Analysis Of Ethnomedicinal Importance In Islamic Products In Malaysia*."

BIBLIOGRAFI

1. 'Abd al-Rahman b. Khaldun (t.t.), *Muqaddimah Ibn Khaldun*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t).
2. Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan al-Rāzī dikenali dengan nama Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghaib*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth, 1420H).
3. Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī al-Ja'fī selepas ini al-Bukhārī, *al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umur Rasulullah SAW wa Sunaninih wa Ayyamih (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī)*, ditahqiqkan oleh Muhammad Zahir bin Nasir al-Nasir, j.18, (Mansurah, Mesir: Dar Tuq al-Najah, 1422H).
4. Ahmad Fahmi Abu Sunnah, *al-'Uruf wa al-Adah fi Rayi al-Fuqaha'*. (Kaherah: Dar al-Basa'ir, 2004).
5. Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husayn bin Mas`ud bin Muhammad bin al-Farra', *Ma`alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an (Tafsir al-Baghawi)*, (ed.) 'Abd al-Razzaq al-Mahdi, (Beirut: Dar Ihya' al-Turath, 1420H).
6. Al-Kafawi, Abu al-Baqa' Ayyub bin Musa al-Husyni, *al-Kuliyyat* (ed.) 'Adnan Darwish et.al, (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993).
7. Al-Tawim, Khalid Muhammad Yusuf, *al-Tab`iyyah al-Fikriyyah fi Majal al-Tarbiyyah wa 'Ilajuha min Manzur al-Islami*, (Tesis PhD, Aliyah al-Tarbiyyah, Jami`ah Ummu al-Qura, Makkah al-Mukarramah, 1997).
8. Azyumardi Azra, *Renaisans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. c. 2, (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1999).

9. Dimyati, Abu Bakr Shata al- *I`anah al-Talibin 'ala Sharh Fath al-Mu`in* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), j.ii.
10. Haji Ismail Omar, *Kehujahan Siyasah Syar`Iyyah Dan Asas-Asas Usuliyyah Dalam Pembinaan Hukumnya*, (Prosiding Muzakarah Fiqh & International Fiqh Conference 2014, Concore in Sepang, Selangor: Pusat Pembangunan Penyelidikan (PPP) dan Jabatan Syariah, Akademi Islam, KUIS, 3-4 Disember 2014).
11. Hamdan Yusra, *al-Taqlid wa Ahkamuh fi Tashri`ah al-Islamiyyah*, (Disertasi Sarjana (MA), Kuliyah al-Shari`ah, Jami`ah al-Najjah al-Wataniyyah, Nabilus, 1994).
12. Haythami, Ahmad bin Muhammad bin 'Ali bin Hajar al-, *Fatawa al-Hadithiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2000).
13. Ibn 'Abd al-Barr, Abu 'Umar Yusuf bin Abdullah al-Namri, *Jami` Bayan al-'Ilm wa Fadlih*, (ed.) Abu 'Abd al-Rahman Fawwaz Ahmad Zamrali, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2003).
14. Ibn Kathir, Abu al-Fida' Isma`il bin 'Umar bin Kathir al-Dimashqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, (ed.) Sami bin Muhammad Salamah, (Beirut: Dar Tayyibah li al-Nshr wa al-Tawzi`, 1999).
15. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, I`lam al-Muwaqqi`in an Rab bal-`Alamin, (ed.) Muhammad 'Abd al-Salam, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1991).
16. Mohammad Aizat Bin Jamaludin & Mohd Anuar Ramli, 'Uruf Majmuk: Konsep Dan Amalannya Dalam Masyarakat Majmuk Di Malaysia, dlm. *Jurnal Fiqh*, No. 8 (Kuala Lumpur: Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, UM, 2011) 45-64.
17. Muhammad bin 'Isā Abū 'Isā al-Tirmīdhī al-Sulamī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmīdhī*, ditahqiqkan oleh Aḥmad Muḥammad Syākir *et.al*, (Miṣr: Sharikah Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1975).
18. Muhammad Jalal al-Din al-Suyuti (1994), *al-Radd 'Ala Man Akhlada ila al-Ard wa Jahila Ann al-Ijtihad fi Kulli 'Asr Fard*, (Beirut: Al-Jaza'ir, 1994).
19. Nasrin Ibrahim Muhammad Diyab, *Mudamin Tarbawiyyah li Mafhum al-Ittiba` Amma Wurida fi al-Qur'an al-Karim wa Sunnah al-Nabawiyyah*, (Tesis Sarjana (Master), Jabatan Usul al-Tarbiyyah, Kuliah al-Tarbiyyah, Universiti Islamiyyah Ghazzah, 2010).
20. Noor Haslina Osman, Adat Melayu Sebagai Sumber Hukum: Penilaian Dari Perspektif Teori Al-'Urf Wa Al-'Adah, (Disertasi Sarjana, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, 2004).
21. Norkumala Awang, *Memecah Dimensi "Makanan Sunnah" Dan Realiti Hari Ini*, (Artikel diterbitkan dalam laman sesawang Institut Kefahaman Islam Malaysia (IKIM), pada 18 November 2013.
22. Raymond Firth, *Human Types*, (terj.) B. Mochtan & S. Puspanegara, *Ciri-ciri dan Alam Hidup Manusia: Suatu Pengantar Antropologi Budaya*. (c.5), (Bandung: Penerbitan Sumur, 1996).
23. Sidi Gazalba, *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1967).

24. Sumaiyah Mohd Tarmizi, Ishak Suliaman, Halijah Ibrahim, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates, Online Journal of Research on Islamic Studies, 2014, 1 (2), pp. 78-88.
25. Yusuf al-Qaradawi, *Bagaimana Berinteraksi Dengan al-Sunnah*, (terj.) Huda Mohsin & Jawiah Dakir, (Petaling Jaya: Angkatan Belia Islam Malaysia, c.2, 1996).
26. Zulkifli Mohd. Yusoff, *Kamus al-Qur'an* (Kuala Lumpur: PTS Islamika, 2009).

ANIMISME MENURUT SUNNAH DAN AHLI ANTROPOLOGI BARAT: KAJIAN PERBADINGAN ANTARA DUA PERSPEKTIF

Mohd Khairulnazrin bin Mohd Nasir[1]
Ishak bin Haji Suliaman[2]

Abstract: The article discusses about theory of animism through two perspectives; western anthropologist and Sunnah of the Prophet SAW. Animism is the belief of the soul and spirit. Animist or primitive society believes that everything in the nature has spirits and souls. This theory was first introduced and developed by Sir Edward Tylor in his "Primitive Culture." He also was the founder of the theory of "Evolutionary Origin of Religions" that began with animism religions towards dynamism, polytheism and finished with monotheism in a slow stream beside the human civilization. Several sub-topics of that theory was selected and discussed. There are some similarities of the concept and differences between the two perspectives about animism. However, significant differences in indicate scale more than similarities.

1. PENDAHULUAN

Artikel ini bermaksud untuk membahaskan teori animisme yang dipelopori pada kurun ke-19 Masihi oleh Sir Edawrd Burnett Tylor.[3] Beliau mengemukakan idea dan teori animisme sebagai suatu gambaran kepada bentuk dan corak kepercayaan masyarakat primitif. Teori tersebut adalah hasil pengamatan beliau terhadap kepercayaan-kepercayaan yang wujud dalam komuniti manusia yang masih primitif. Hasilnya, beliau telah mempelopori dua teori signifikan dalam ilmu sosiologi khususnya dalam bidang antropologi. Teori pertama ialah kepercayaan awal masyarakat primitif berbentuk animisme. Teori kedua pula adalah animisme sebagai kepercayaan tertua dan menjadi asas kepada agama-agama yang muncul terkemudian secara berevolusi.[4] Dalam artikel ini pengkaji memilih beberapa topik daripada perbincangan ahli antropologi tentang animisme dan membahaskan secara ringkas menerusi kajian

[1] Pelajar Sarjana di Jabatan al-Quran dan Hadith di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

[2] Prof. Madya di Jabatan al-Quran dan Hadith di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

[3] Beliau ialah Sir Edward Burnett Tylor (2 Oktober 1832 - 2 Jan 1917), adalah seorang ahli antropologi Inggeris dan seorang profesor antropologi di Universiti Oxford. Beliau dikenali sebagai bapa kepada bidang antropologi moden. Beliau adalah pelopor kepada suatu teori yang menggambarkan kepercayaan masyarakat primitif yang dikenali sebagai animisme. Beliau juga pendukung teori evolusi agama dan menjadikan animisme sebagai batu asas kepada semua kepercayaan-kepercayaan manusia di dunia. Lihat William H. Swatos dan Peter Kivisto, "Tylor Edwar B." dalam *Encyclopedia of Religion and Society* (California: Rowman Altamira, 1998), 528 dan Paul A. Erickson dan Liam D. Murphy, *Readings for a History of Anthropological Theory* (Canada: University of Toronto Press, 2013), 29.

[4] Teori animisme telah dipelopori oleh Edward Burnett Tylor (1832-1917) dalam bukunya *Primitive Culture: Research Into Development Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* yang diterbitkan buat pertama kali pada April 1871.

komparatif antara dua perspektif, iaitu ahli antropologi barat khususnya E. B. Tylor dan Sunnah.

2. DEFINISI ANIMISME

"Animisme" salah satu istilah yang digunakan dalam bidang antropologi yang merujuk kepada agama dan kepercayaan manusia purba atau primitif, terutamanya sebelum terbina ketamadunan dan zaman prasejarah.[5] Ahli antropologi bersepakat bahawa takrif animisme menurut etimologi berasal daripada perkataan *animaus* atau *anima* dalam bahasa Latin yang bermaksud jiwa, roh atau kehidupan.[6] Animisme adalah kepercayaan yang menganggap bahawa setiap benda mempunyai jiwa atau roh yang bersifat bebas daripada manusia tetapi mencampuri dan mempengaruhi urusan kehidupan manusia.[7] Jiwa dan roh itu mesti dihormati agar ia tidak mengganggu kehidupan manusia atau boleh membantu mereka dalam kehidupan ini.[8]

Dalam Kamus Dewan, animisme didefinisikan sebagai kepercayaan bahawa setiap benda yang wujud di muka bumi ini seperti batu, kayu, angin dan lain-lain mempunyai roh.[9] Manakala orang-orang yang mempunyai animisme digelar sebagai "animis."[10] Kamus Teologi pula mendefinisikan animisme sebagai istilah umum yang digunakan untuk menggambarkan kepercayaan masyarakat terdahulu yang menganggap tumbuh-tumbuhan atau barang-barang tertentu mempunyai roh atau jiwa.[11] E. B. Tylor mengatakan bahawa animisme secara umumnya merujuk kepada suatu doktrin tentang roh dan semangat (*Philosophy of Souls and Spirits*).[12] Animisme juga adalah kepercayaan tentang makhluk-makhluk berjiwa yang meliputi dua bentuk, iaitu kepercayaan bahawa manusia mempunyai jiwa yang kekal walaupun setelah kematiannya dan kepercayaan bahawa jiwa juga ada pada makhluk-makhluk lain.[13]

Oleh yang demikian, animisme adalah satu pandangan dan kepercayaan bahawa alam semula jadi yang hidup seperti manusia, haiwan dan tumbuh-tumbuhan, objek yang tidak bernyawa seperti batu logam, kepelbagaian bentuk geografi bumi seperti bukit, gurun, lembah, hutan belantara, gua, laut atau fenomena alam seperti

---

[5] Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (New York: Columbia University Press, 2006), 6.

[6] Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murrey, 1871), 1:391.

[7] Irving Hexham, *Pocket Dictionary of New Religious Movements* (Madison: Inter Varsity Press, 2002), 19, entri "animism.". Lihat juga John F. Haught, *What is Religion?: An Introduction* (New Jersey: Paulist Press, 1990), 19. Lihat juga Rahmat, S. H (Dr), *Dari Adam Sampai Muhammad*, *Sebuah Kajian Mengenai Agama-Agama*, (Kota Bharu, Pustaka Aman Press, cet2, 1979) 33. Lihat juga Ed Hindson dan Ergun Caner, "Animism" dalam *The Popular Encyclopedia of Apologetics: Surveying the Evidence for the Truth of Christianity* (Amerika Syarkat: Harvest House Publishers, 2008), 21.

[8] Hassan Shadily, "Animisme," dalam *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-20, 2012), 62.

[9] *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2005), 62, entri "animisme."

[10] *Ibid,* 62, entri "animis."

[11] *Kamus Teologi* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-9, 2006), 27, entri "animisme."

[12] E. B. Tylor, *Primitive Culture,* 1: 377.

[13] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Fenomenologi Agama,* terj. G. Ari Nugrahamta et al. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-11, 2011), 66.

petir, kemarau dan hujan memiliki semangat atau unsur kerohanian. [14] Justeru itu, animisme merangkumi kepercayaan bahawa tiada pemisahan antara dua alam yang berbeza iaitu dunia spiritual dan dunia nyata.

Dalam dunia animis, manusia dianggap hampir setaraf dengan haiwan, tumbuh-tumbuhan dan kuasa-kuasa alam semula jadi. Oleh yang demikian, menjadi satu tanggungjawab dan moral bagi animis untuk berinteraksi dan menghormati unsur-unsur berkenaan. Alasannya, manusia dianggap sebagai sebahagian daripada alam semula jadi, bukannya lebih tinggi atau berasingan daripadanya. Dr. al-Masīri berpendapat bahawa penyembahan roh nenek moyang adalah rentetan daripada animisme.[15]

Orang primitif percaya bahawa semua makhluk di alam ini, manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, bulan, bintang, matahari dan objek-objek lain mempunyai roh dan jiwa tersendiri. Roh, jiwa dan semangat pada objek-objek itu mempunyai kekuatan luar biasa. Roh ini menjadi objek yang ditakuti dan dihormati. Mereka percaya jika roh ini marah, ia boleh membahayakan dan mendatangkan musibah kepada mereka. Sebaliknya, jika roh itu senang dan gembira, maka ia boleh membawa kepada tuah dan keberuntungan.[16]

Pendek kata, pokok animisme dalam konteks yang lebih luas, mengandungi isme-isme lain sebagai cabang. Secara umumnya, ia terbahagi kepada empat cabang utama, iaitu:

i. Penyembahan roh orang mati, sama ada roh nenek moyang atau orang lain (*Ancestor Worship*). Roh orang yang telah meninggal dunia dianggap masih hidup dan mampu mendatangkan kebaikan atau keburukan kepada orang yang masih hidup. Roh baik dipuja dalam ritual tertentu dengan memberi sajian dan sebagainya untuk mendapatkan doa restu dan pertolongan. Roh jahat pula dipuja supaya tidak mengganggu urusan kehidupan mereka.[17] Interaksi antara roh orang mati dan orang hidup dipanggil spiritualisme atau spiritisme. Roh-roh tersebut boleh diseru oleh orang-orang pakar tentang alam ghaib yang digelar sebagai dukun, bomoh dan pawang (Shamanisme).[18]

ii. Kepercayaan, pemujaan dan penyembahan objek di alam semesta seperti penyembahan api, matahari, bintang, pepohon, dan sebagainya (*Nature Worship*). Ia juga meliputi penyembahan fenomena alam seperti guruh, kilat

---

[14] Weiser Llc, "Animism" dalam *Encyclopedia of the Unseen World* (San Francisco: Constance Victoria Briggs, 2010), 34.

[15] Istilah animisme dalam bahasa Arab disebut sebagai (الروحية) atau (الإحيائية). Dr 'Abd al-Wahhāb al-Masīrī dalam bukunya Mawsū'at al-Yahūd menyemaikan istilah-istilah yang merujuk kepada animisme seperti (المبدأ الحيوي), (حيوية المادة), (الحيوية) dan (أنيميزم) . Beliau berkata bahawa kesemua istilah tersebut merujuk kepada kepercayaan yang menganggap alam ini mempunyai pelbagai roh yang tersimpan dalam sesuatu yang nyata atau ghaib dan mampu mempengaruhi kehidupan manusia. Al-Masīrī, 'Abd al-Wahhāb (Dr), *Mawsu'at al-Yahud wa al-Yahūdiyyah wa al-Ṣaḥyuniyyat* (Kaherah: Dar al-Shurūq,cet-3, 2006), 404.

[16] Al-Sāmūk, Sa'dūn Maḥmūd (Dr.), *Mawsū'at al-Adyān wa al-Mu'taqadāt al-Qadīmah* (Jordan: Dār al-Manāhij, 2002), 28.

[17] Wendy Doniger, "Ancestor Worship" dalam *Merriam-Webster Encyclopedia of World Religions* (Amerika Syarikat: Merriam-Webster, 1999), 54.

[18] Lihat Christina Pratt, *An Encyclopedia of Shamanism* (New York: The Rosen Publishing Group, 2007), 1: viii.

atau ribut. Peringkat ini adalah batu asas kepada penyembahan banyak tuhan atau disebut politeisme.[19]

iii. Kepercayaan dan penyembahan kepada benda dan objek tertentu yang dianggap istimewa dan suci. Apabila objek itu dipakai atau disimpan ia boleh mendatangkan keuntungan, tuah atau terhindar daripada bahaya dan malapetaka. Kepercayaan ini juga dikenali sebagai dinamisme, pra-animisme, fetishisme atau animatisme.[20]

iv. Kepercayaan dan penyembahan kepada binatang-binatang tertentu (*Animal Worship*). Binatang ini dipuja dan diberi penghormatan kerana kesucian, kebolehan mendatangkan keselamatan, kebaikan dan manfaat kepada mereka.[21] Kepercayaan suku kaum yang memuja binatang tertentu kerana menganggapnya sebagai lambang suku atau dianggap mempunyai hubungan pertalian darah dengan mereka dipanggil totemisme.[22]

3. ELEMEN DALAM ANIMISME

Prof. Ninian Smart mengemukakan enam dimensi yang dikongsi oleh semua agama dan kepercayaan di dunia; iaitu ajaran-ajaran agama (*doctrine*), pengalaman tentang tuhan dan makhluk ghaib (*experience*), cerita-cerita atau mitos (*myth*), upacara pemujaan dan penyembahan kultus (*ritual*), budi pekerti dan akhlak (*morality*) dan sistem sosial yang memelihara agama itu (*organization*).[23]

Animisme juga merangkumi elemen-elemen tersebut. Ciri paling utama bagi animisme ialah percaya kepada kewujudan roh atau semangat dalam setiap makhluk dan objek di alam semesta ini. Pada sudut yang lain, kepercayaan kepada roh dan semangat itu telah membentuk beberapa unsur dan elemen lain yang cukup sinonim dan bersangkut paut dengan animisme. Elemen yang dimaksudkan seperti berikut:

i. Roh dan Jiwa (*Souls*)

Roh atau jiwa menjadi kata kunci dalam pemahaman konsep animisme iaitu kepercayaan bahawa terdapat makhluk halus atau roh-roh pada setiap benda sama ada benda hidup atau benda mati.[24] Bukan sekadar percaya akan kewujudannya, mereka

---

[19] Politeisme adalah kepercayaan kepada lebih daripada satu tuhan. Jiwa alam tersebut dipersonifikasikan dan dianggap sebagai makhluk berkeperibadian yang mempunyai kehendak dan fikiran. Makhluk *supernatural* atau roh di sebalik gerak alam tersebut digelar sebagai dewa dewi alam. Lihat Dra. Noorkasiani et al., *Sosiologi Keperawatan* (Jakarta: Penerbit Buku Kedoktoran EGC, 2009), 118.

[20] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Fenomenologi Agama*, terj. G. Ari Nugrahamta et al. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-11, 2011), 70.

[21] Wendy Doniger, “Animal Worship” dalam *Merriam-Webster Encyclopedia of World Religions*, 57. Lihat juga John G. R. Forlong, “Animal Worship ” dalam *Encyclopedia of Religions* (New York, Cosimo, Inc, 2008), 85.

[22] Bron Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature (*New York: A&C Black, 2008), 2: 1644.

[23] Manuel Velasquez, *Philosophy: A Text with Readings* (Boston: Cengage Learning, 2013), 240. Lihat juga Tedi Sutardi, *Antropologi Mengungkap Keragaman Budaya* (Bandung: Penerbit IPT Setia Puma Inves, 2007), 23-24.

[24] Roh-roh yang dianggap berada pada setiap makhluk boleh diklasifikasikan kepada beberapa kategori. Pertama; roh yang berhubung dengan manusia, iaitu jiwa-jiwa manusia sebagai unsur vital, roh nenek moyang dan roh-roh jahat daripada orang-orang mati dalam kondisi yang tidak wajar seperti dibunuh atau bersalin. Kedua; roh-roh yang berhubung dengan objek-objek alam seperti air terjun, batu besar, pepohon besar dan aneh, roh tempat-tempat menyeramkan, roh

juga memuliakan roh-roh tersebut. Penghormatan ini dilakukan agar tidak mendapat gangguan dan mendapatkan bantuan daripadanya.[25]

Konsep roh dalam masyarakat primitif tidak sama dengan konsep roh pada masyarakat moden. Masyarakat primitif tidak dapat membayangkan kewujudan roh yang bersifat tidak material. Bagi mereka, roh terbina daripada unsur yang sangat halus, memiliki bentuk, umur, dan mampu makan dan minum. Perspektif ini dapat dilihat melalui penyediaan sajian makanan oleh masyarakat primitif sebagai bentuk hadiah kepada roh-roh tersebut.[26]

ii. Semangat (*Spirits*)

Di samping kepercayaan kepada roh, terdapat juga kepercayaan yang hampir sama iaitu percaya kepada "semangat".[27] Kepercayaan kepada semangat merupakan aspek signifikan dalam animisme. Semangat dipercayai wujud dalam semua makhluk dan benda seperti manusia, haiwan, tumbuh-tumbuhan dan objek-objek lain di alam semesta. Dalam kajian antropologi, kepercayaan ini juga dikenali sebagai dinamisme. Apabila dibandingkan, konsep animisme dan dinamisme pada dasarnya tidaklah wujud perbezaan ketara, sebaliknya kedua-duanya muncul seiring, sebelah-menyebelah dan saling mempengaruhi antara satu sama lain.[28]

Menurut N. J. Ryan, semangat berbeza dengan roh kerana ia tidak sebati dengan kehidupan manusia.[29] Sehubungan dengan itu, semangat pada manusia berkait rapat dengan hati, manakala semangat yang ada pada objek dan benda-benda mati merupakan makhluk halus dari luar yang masuk ke dalam benda itu.[30]

iii. Makhluk Halus (*Supernatural*)

Antara elemen terpenting dalam animisme adalah kepercayaan kepada kewujudan makhluk halus dalam pelbagai versi, gambaran dan tafsiran. Di samping mempercayai tentang roh dan semangat, animis juga percaya tentang wujudnya makhluk halus yang wujud tetapi tidak dapat dilihat dengan mata kasar. Makhluk tersebut dinamakan sebagai orang bunian, mambang jembalang, hantu, puntianak, *vampire*, *demon* dan sebagainya.[31]

---

binatang dan roh objek-objek di angkasa lepas. Ketiga; roh-roh yang berhubung dengan fenomena dan kekuasaan alam seperti petir, guruh dan banjir. Keempat; roh-roh yang berhubung dengan kelompok-kelompok sosial seperti dewa-dewi, jin dan syaitan serta para malaikat. Lihat Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion,* 67.

[25] Ramesh Chopra, "Spiritism" dalam *Encyclopedic Dictionary of Religion* (Delhi: Isha Books, 2005), 3: 742.

[26] Harun Hadiwijono, *Religi Suku Murba Di Indonesia* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2000), 46.

[27] Dalam Kamus Dewan, "semangat" bermaksud roh yang terdapat dalam segala makhluk dipercayai mempunyai kuasa-kuasa tertentu. *Kamus Dewan,* 1433, entri "semangat."

[28] Mohd Liki Hamid, "Pandangan Semesta Melayu: Pra dan Pasca Islam," 51.

[29] N. K. Ryan, *The Cultural Background of The People of Malaya* (Kuala Lumpur : Longman, 1962) 29.

[30] Mohamad Azizul bin Mat Yusof, "Pengaruh Animisme Dalam Jampi dan Mantera: Analisis Menurut Perspektif Pemikiran Islam" (Latihan Ilmiah Ijazah Sarjana Muda, Jabatan Akidah Pemikiran Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, 2005), 22.

[31] Ahmad Jelani Halimi, *Sejarah dan Tamadun Bangsa Melayu* (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn Bhd), 15. Rujuk senarai dan pengenalan makhluk-makhluk halus yang dipercayai oleh masyarakat dunia hasil tinjauan Theresa Bane. Lihat Theresa Bane, *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures* (US, McFarland and Company, 2012)

Makhluk halus ialah kejadian dalam dunia ghaib yang dipercayai dapat mempengaruhi keadaan dan mempunyai kuasa terhadap alam nyata. Sebelum kedatangan Hindu dan Buddha, orang Melayu menganggap makhluk halus sebagai hantu tetapi setelah kedatangan agama tersebut, dewa dan dewi juga dipercayai mempunyai kuasa seperti makhluk halus yang lain.[32]

iv. Kesaktian dan Keramat (*Mana*)

Unsur kesaktian dan keramat berkait rapat dengan animisme.[33] Tidak ada seorang animis melainkan dalam dirinya wujud kepercayaan bahawa makhluk atau objek yang berada di sekelilingnya tidak sama pada keistimewaan dan rohnya. Dalam istilah antropologi, kepercayaan ini dinamakan dinamisme, fetisisme, totemisme dan animatisme. Istilah-istilah tersebut adalah salah satu cabang daripada konsep animisme yang luas. Terma ini sedikit berbeza apa yang apa telah diperkenalkan oleh Auguste Comte bahawa animisme adalah seperti Fetishisme.[34] Beberapa ahli antropologi menganggap kepercayaan seperti ini mendahului animisme. Oleh itu ia dipanggil pra-animisme.[35]

Dinamisme adalah kepercayaan bahawa wujudnya tenaga yang tidak berperibadi dalam setiap makhluk di alam ini, sama ada manusia, binatang, tumbuh-tumbuhan, objek-objek tidak bernyawa atau kata-kata yang dituturkan atau ditulis. Tenaga ghaib yang tersimpan dalam makhluk dan objek itu boleh dikeluarkan dan memberi faedah kepada manusia dalam bentuk magis.[36] Definisi tersebut adalah sama dengan animatisme[37] dan fetisisme.[38]

Di Afrika Barat, istilah *fetish* digunakan merujuk kepada ‘azimat’ atau pemujaan objek-objek. *Fetish* itu unik dan daya rohaninya tidak dapat dipisahkan daripada objek-objek itu. Ringkasnya, fetisisme adalah pemujaan terhadap suatu azimat, iaitu objek-objek material yang dipercayai dihuni oleh sesuatu roh atau mengandungi kuasa adikudrati atau magis.[39]

---

[32] Theresa Bane, “Hantu” dalam *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures*, 158.

[33] kesaktian ialah kuasa yang di luar kemampuan manusia, menaruh hikmat dan mempunyai kuasa ghaib. Lihat *Kamus Dewan*, 1370, entri “sakti.” Keramat pula diertikan sebagai kemuliaan, suci dan berkat. Ia juga bermaksud tempat atau sesuatu yang suci dan dipercayai dapat mendatangkan hikmat. *Ibid*, 751, entri “keramat.” Keramat berbeza dengan puaka kerana keramat sering dikaitkan dengan kesucian dan kebaikan atau menjadi tempat manusia memohon sesuatu dan membayar nazar. Mohamad Azizul bin Mat Yusof, “Pengaruh Animisme Dalam Jampi dan Mantera: Analisis Menurut Perspektif Pemikiran Islam,” 25.

[34] Fetishism merujuk kepada satu kepercayaan bahawa ketenangan itu boleh dicapai dengan menyeksa tubuh badan dan jiwa. Adam Kuper, *The Reinvention of Primitive Society: Transformations of a Myth* (USA: Routledge,cet-2, 2005), 85.

[35] Drs. D. Hendroouspito, *Sosiologi Agama*, 33.

[36] Rahmat, S. H (Dr), *Dari Adam Sampai Muhammad*, 32.

[37] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion*, 70.

[38] Fetisisme pula adalah suatu istilah yang diambil daripada bahasa Portugis, fetico atau daripada bahasa Latin, factitius yang bermaksud ‘dibuat dengan cara istimewa’ Benda-benda suci itu dianggap mempunyai kuasa yang boleh membawa kebahagiaan dan menolak bencana bagi pemiliknya. Rahmat, S. H (Dr), *Dari Adam Sampai Muhammad*, 33.

[39] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Fenomenologi Agama*, terj. G. Ari Nugrahamta et al. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-11, 2011), 68.

v. Bomoh dan Pawang (*Shamanisme*)

Animisme menghubungkan dua dimensi alam berlainan; alam nyata dan alam roh. Bagi tujuan itu, perantara diperlukan sebagai medium antara kedua-duanya. *Shamanisme* adalah satu kepercayaan bahawa dukun adalah perantara atau utusan antara dunia manusia dan dunia roh.[40] Dukun juga dipercayai mampu merawat penyakit-penyakit dengan membaiki jiwa pesakitnya. Dia juga mampu mengurangkan trauma dan fobia yang menjejaskan jiwa dan semangat di samping menyembuhkan tubuh badan fizikal individu. Dukun itu juga dianggap berkebolehan untuk memasuki alam ghaib atau dimensi lain dengan tujuan mendapatkan penyelesaian kepada masalah-masalah yang menimpa masyarakat. Makhluk ghaib itu juga dipercayai boleh melawat dimensi nyata untuk memberi bimbingan kepada manusia dan merawat penyakit jiwa manusia yang disebabkan oleh unsur-unsur asing yang jahat.[41]

Selain dukun sebagai perantara (*spirit-medium*), mereka juga dipanggil bomoh, pawang, tabib, orang-orang yang dianggap keramat, guru silat, ahli sihir, *Shaman* di Barat atau *Kāhin* dalam bahasa Arab.[42]

vi. Peraturan Sosial dan Pantang Larang (*Taboo*)

Kepercayaan kepada makhluk *supernatural* telah menimbulkan rasa takut dan hormat dalam kalangan masyarakat primitif dan animis. Dipercayai bahawa jika tersilap langkah atau bertindak sewenang-wenangnya tanpa mematuhi peraturan-peraturan tertentu, maka perbuatan itu akan menimbulkan kemarahan makhluk-makhluk halus. Demi mewujudkan hubungan yang baik antara manusia dan makhluk-makhluk halus itu, maka tercipta pantang larang.[43]

Pantang bermaksud sesuatu yang dilarang melakukannya menurut adat atau kepercayaan.[44] Manakala pantang larang pula merujuk kepada bermacam-macam pantang atau larangan.[45] Oleh itu, pantang larang adalah segala peraturan yang berkaitan dengan pelbagai aktiviti yang dikenakan menurut kepercayaan sesebuah masyarakat terhadap anggotanya untuk tujuan tertentu. Pantang larang ini diterima bersama oleh anggota masyarakat. Jika pantang larang itu tidak dipatuhi, kesan negatif akan menimpa diri individu atau anggota masyarakat keseluruhannya.
Konsep yang hampir sama dengan pantang larang ialah tabu.[46] Tabu berasal daripada bahasa Polinesia iaitu *tapu* atau *tabu* yang bererti sesuatu yang keramat, istimewa,

---

[40] Ramesh Chopra, "Shamanism," dalam *Encyclopedic Dictionary of Religion,* 3: 712-713.
[41] Mircea Eliade, *Shamanism, Teknik-teknik Kuno Khayal* (Bollingen: Princeton University Press, 1972), 3-7.
[42] Huzaimah Haji Ismail. "Amalan-amalan Yang Berkaitan Animisme Di Kalangan Masyarakat Orang Asli Suku Kaum Temuan," 136.
[43] Mohamad Azizul bin Mat Yusof, "Pengaruh Animisme Dalam Jampi dan Mantera: Analisis Menurut Perspektif Pemikiran Islam," 31.
[44] *Kamus Dewan,* 1135, entri "pantang."
[45] *Ibid*, entri "pantang larang."
[46] Dalam Kamus Dewan, tabu diertikan sebagai sesuatu yang dilarang, diharamkan atau ditegah daripada dipercakapkan dan sebagainya. Oleh itu, Tabu ialah perbuatan, benda, orang atau tempat yang dilarang oleh undang-undang atau budaya. Perkataan *taboo* berasal daripada perkataan Polinesia iaitu *tapu* atau *tabu* yang bermakna sesuatu yang suci, istimewa, berbahaya atau kotor. Kebanyakan masyarakat mempunyai kepercayaan bahawa seseorang yang pergi ke tempat larangan atau menyentuh barang larangan akan ditimpa bencana. Masyarakat juga

berbahaya, atau tidak suci. Setiap anggota masyarakat Polinesia diwajibkan mematuhi tabu.[47]

4. ROH MENURUT SUNNAH NABAWI

Perkataan roh berasal daripada perkataan bahasa Arab iaitu (رُوْحٌ) dan kata jamak disebut (أَرْواح) yang bermaksud unsur yang menjadi sebab kepada kehidupan.[48] Roh, jiwa dan nafsu mempunyai pertalian yang sangat rapat, sehingga dianggap sebagai suatu unsur yang sama.[49] Roh merupakan salah satu unsur ghaib dan bukan mudah untuk dicapai oleh akal manusia. Tiada jalan lain bagi manusia untuk mengetahui hakikat dan keadaan roh kecuali berdasarkan penjelasan syarak.[50]

Sunnah menjelaskan bahawa roh yang ditiup ke dalam jasad bayi dalam kandungan adalah ciptaan baru dan tiada kaitannya dengan roh orang mati.[51] Semasa tidur, roh berpisah dengan jasad, namun hakikatnya tidak seperti yang berlaku semasa kematian. Roh orang mati akan berada di alam barzakh dan tiada kaitan dengan kehidupan dunia. Azab atau nikmat kubur melibatkan roh dan jasad. Roh orang mati tidak menjelma sebagai hantu atau kembali ke dunia untuk campur tangan dalam kehidupan manusia.[52]

5. ANIMISME DARI DUA PERSPEKTIF: PERBANDINGAN ANTARA PERSPEKTIF SUNNAH DAN ANTROPOLOGI BARAT

Pada bahagian ini pengkaji membuat perbandingan pada beberapa aspek tentang animisme dan perkara berkaitan dengannya, menurut perspektif ahli antropologi Barat dan Sunnah.

---

mungkin menghukum orang yang melanggar larangan ini dan menyisihkannya. Lihat *Kamus Dewan*. 1563, entri "tabu."

[47] William H. Swatos dan Peter Kivisto, *Encyclopedia of Religion and Society* (London: Altamira Press, 1998), 509.

[48] Penggunaan istilah roh dalam al-Quran juga bermaksud al-Quran, wahyu, Nabi 'Isā AS dan Jibrīl AS. Roh juga disebut "jiwa" dan "nafas". Dalam ilmu falsafah, roh islah lawan kepada 'objek material'. Manakala (روحاني) ialah benda yang mempunyai roh. Ibrāhim Muṣṭafā, Aḥmad al-Zayyāt, Ḥāmid 'Abd al-Qādir dan Muḥammad al-Najjār, al-Mu'jam al-Wasīṭ ed. Majma' al-Lughah al-'Arabiah (Mesir: Dār al-Da'wah, t.t), 380, entri "*rūḥ*".

[49] Perbincangan tentang unsur-unsur ini telah diulas secara terperinci oleh Ibn al-Qayyim dalam kitabnya, al-Rūḥ pada perbincangan ke-20. Rujuk Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Rūḥ*, 217.

[50] Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'il bin Kathīr bin 'Umar al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm* ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah (Riyāḍ: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawzi', 1999)   5: 116.

[51] Justeru itu, Sunnah menolak dakwaan kepercayaan kelahiran semula atau reinkarnasi seperti yang terdapat dalam agama Hindu dan Buddha.

[52] Para ulama telah meneliti nas al-Quran dan Sunnah dan membincangkan tentang roh dengan panjang lebar dalam karya-karya mereka, seperti al-Qurṭubī dalam *al-Tadhkirah fī Aḥwal al-Mawtā wa Umur al-Ākhirah*, Ibn al-Qayyim dalam *al-Rūḥ* dan Muḥmmad Sayyid Aḥmad al-Musayyar dalam karyanya, *al-Rūh fi Dirāsātt al-Mutakallimīn wa al-Falāsifah*. Fokus perbincangan mereka tertumpu kepada tiga aspek utama. [Pertama] Penciptaan roh dan keadaannya sebelum dihembus ke badan. [Kedua] Keadaan roh ketika berada dalam badan manusia, dan [ketiga] keadaan roh setalah dicabut daripada badan ketika berlaku kematian jasad.

i. Sumber Data Tentang Agama, Roh dan Alam Ghaib

Ahli antropologi barat khususnya E. B. Tylor mengemukakan teori animisme dan membincangkannya berdasarkan pengumpulan data melalui cara kajian empirikal. Beliau melakukan banyak siri ekspedisi ke serata dunia seperti Amerika Latin, Afrika dan Australia.[53] Hasil pemerhatian kepada masyarakat asli, primitif dan terpinggir, dia mendapati mereka menganut kepercayaan yang seiras iaitu kepercayaan tentang alam roh.[54] Dalam pada itu, teori tentang asal-usul agama dirumuskan berdasarkan catatan-catatan etnografi dan lukisan tentang suku-suku bangsa primitif. Daripada teori-teori ini dapat disimpulkan bahawa agama berkembang mulai daripada animisme, dinamisme, politeisme dan berakhir dengan monoteisme.[55]

Perspektif Sunnah: Sunnah juga membincangkan ilmu kaji manusia (sosiologi), khususnya dalam bidang antropologi. Kepercayaan dan isu tentang alam ghaib dikemukakan berlandaskan sumber samiyyat iaitu al-Quran dan Sunnah. Elemen terpenting dalam animisme adalah roh dan jiwa. Oleh itu, manusia tidak boleh membuat teori dan andaian tentang roh melainkan dibimbing oleh sinaran wahyu.[56]

Dalam satu hadis, Rasulullah SAW pernah ditanya oleh orang Yahudi tentang hakikat roh dan ciri-cirinya. Baginda hanya mendiamkan diri sehinggalah turunnya firman Allah:

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾

Al-Isrā’ 17: 85

Terjemahan: Dan mereka bertanya kepadamu tentang roh. Katakan: “Roh itu dari perkara urusan Tuhanku; dan kamu tidak diberikan ilmu pengetahuan melainkan sedikit sahaja”.[57]

---

[53] John Scott, *Fifty Key Sociologists: The Formative Theorists* (New York: Routledge, 2007), 186.

[54] Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (New York: Columbia University Press, 2006), 7

[55] Tedi Sutardi, *Antropologi Mengungkap Keragaman*, 25.

[56] Mariasusai Dhavamony dalam bukunya *Phenomenology of Religion* mengkritik teori-teori tentang kerangka pemikiran masyarakat primitif tentang makhluk *supernatural*. Beliau menegaskan bahawa teori-teori ini jelas mempunyai kekurangan dalam aspek *evidence* dan bukti apabila mendasarkan diri kepada histori dan tidak akan diterima secara verifikasi. Mengenai deskripsi tentang cara berfikir orang primitif, teori ini sangat keliru, walaupun ada sudutnya yang logik. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Fenomenologi Agama*, terj. G. Ari Nugrahamta et al. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-11, 2011). 67.

[57] ‘Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhāri, “Ṣaḥīḥ al-Bukhāri” dalam *Mawsū‘at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah* ed. Ṣāliḥ bin ‘Abd al-‘Azīz Āl al-Shaykh (Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000), 13 (Kitāb al-‘Ilm, Bāb Qawl Allah Ta‘ālā (wa mā Ūtītum min al-‘Ilm illā Qalīlā) no. Hadis 125), 394 (Kitāb Tafsīr al-Qur’ān, Bāb (*wa Yasalūnak ‘an al-Rūḥ*) no. hadis 4721), 607 (Kitāb al-I‘tiṣām bi al-Kitāb wa al-Sunnah, Bāb Mā Yukrah Min Kathrat al-Su’āl wa Takalluf mā lā Ya‘nīh, no. Hadis 7297), 621 (Kitāb al-Tawḥīd, Bāb Qawluh Ta‘ālā (wa laqad Sabaqat Kalimatunā li ‘Ibādinā al-Mursalīn), no. Hadis 7456), 622 (Kitāb al-Tawḥīd, Bāb Qawl Allah Ta‘ālā (innamā Qawlunā li Shay’i idhā Aradnāh), no. Hadis 7642); Abū al-Ḥusayn Muslim bin al-Ḥajjāj bin Muslim al-Qushayrī al-Naysābūrī, “Ṣaḥīḥ Muslim” dalam *Mawsū’āt al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1164 (Kitāb Ṣifat al-Munāfiqīn wa Aḥkāmihim, Bāb Su’āl al-Yahūd al-Nabiy Ṣallallah ‘Alayh wa Sallam ‘an al-Rūḥ, no. Hadis 2794); dan Abū ‘Īsā Muḥammad bin ‘Īsā bin Sawrah al-Tirmidhī, “Jāmi‘ al-Tirmidhī” dalam *Mawsū’at al-*

Maklumat dan perihal tentang roh telah dikhabarkan oleh Allah SWT dan Rasul-Nya sekadar yang perlu untuk diimani oleh orang-orang yang beriman. Menurut al-Rāzi, Allah SWT telah menjelaskan bahawa roh itu wujud, terjadi dengan perintah-Nya dan pembentukan serta pengaruhnya dalam memberi kehidupan kepada jasad. Bukanlah semestinya jika terhadnya pengetahuan secara spesifik tentang sesuatu perkara, menandakannya ia tidak wujud.[58] Maka, kecenderungan sesetengah pihak menghuraikan hakikat roh menurut kefahaman sendiri dengan bersandarkan cerita-cerita yang boleh disifatkan sebagai lipur lara, mimpi, kisah para wali dan sebagainya adalah cubaan menerobos hal ghaib melebihi kadar yang dibenarkan.

ii. Dua Dimensi Alam

Dapatan kajian ahli antropologi barat menunjukkan bahawa masyarakat primitif yang menganut animisme mempercayai kewujudan dua dimensi alam, iaitu alam nyata dan alam ghaib. E. B. Tylor berpendapat bahawa dengan peristiwa kehidupan, kematian, mimpi dan igauan menjadikan masyarakat paling kuno menyedari kewujudan alam ghaib.[59] Mereka melihat roh nenek moyang yang telah mati, binatang, tumbuhan, dan alam sekitar dalam mimpi seperti yang dilihat di alam nyata.

Perspektif Sunnah: Rukun imam lebih fundamental kepada perkara ghaib. Seseorang Muslim beriman tentang kewujudan Allah SWT, para malaikat, jin dan syaitan, alam barzakh hari kiamat, syurga dan neraka dan sebagainya. Isu seiras dan mendasar yang dibincangkan dalam animisme dan Sunnah adalah perihal roh dan makhluk *supernatural.* Sunnah mengakui kewujudan roh dan makhluk ghaib seperti jin dan malaikat. Gambaran tentang makhluk-makhluk ghaib yang dinyatakan dalam Sunnah sangat berbeza dengan apa yang diketengahkan dalam bentuk-bentuk animisme tentang makhluk *supernatural*. [60]

Ḥadīth al-Sharīf, 1970 (Kitāb Tafsīr al-Qur'ān, Bāb Wa min Sūrat Banī Isrā'īl, no. Hadis 3141); dengan pelbagai *ṭuruq* daripada al-A'mash Sulaymān bin Mihrān daripada Ibrāhīm bin Yazīd al-Nakha'ī daripada 'Alqamah daripada 'Abd Allāh bin Mas'ud RA…Al-Tirmidhī menyatakan hadis ini *hasan sahih*.

[58]Al-Rāzī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin 'Umar bin al-Ḥasan al-Taymī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kair* atau *Mafātīh al-Ghayb*, cet, ke-3 (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999) 21: 382.

[59]Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murrey, 1873), 1: 428.

[60] Pengkaji berusaha menganalisis kepada taburan hadis-hadis tentang jin dan syaitan dalam kitab beliau. Hasilnya seperti berikut: [Pertama] Hadis yang disepakati oleh al-Bukhari dan Muslim dalam kitab mereka seban nyak 31 hadis (no. Hadis 1-31). [Kedua] Hadis yang hanya dikeluarkan oleh al-Bukhāri sebanyak 12 (no. Hadis 32-43). [Ketiga] Hadis yang hanya dikeluarkan oleh Muslim sebanyak 29 (no. hadis 44-72). [Keempat] Hadis yang dikeluarkan dalam *kutub al-sunnah* selain Ṣaḥīḥ al-Bukhāri dan Ṣaḥīḥ Muslim sebanyak 53 (no. Hadis 78-130). [Kelima] Āthār yang sahih sebanyak 30 (no. Hadis 131-160). [Keenam] Hadis *ḍa'īf* dan *mawḍū* sebanyak 395 (no. Hadis 161-556). [Ketujuh] Āthār yang *ḍa'ī* dan *mawḍū'* sebanyak satu (no. Hadis 557). [Kelapan] Riwayat-riwayat tentang *hawātif al-jinn* (suara-suara panggilan daripada jin) kebanyakannya tidak sahih sebanyak 65 (no. Hadis 558-622). Lihat Muḥammad bin 'Abd Allāh al-Imām, *al-Iḍāḥ wa al-Tabyīn Limā Ṣaḥḥ mim mā lam Yaṣiḥ min al-Aḥādīth wa al-Āthār wa al-Hawātif fi al-Jinn wa al-Shayāṭīn* (Ṣan'ā' : Maktabat al-Imām al-Wādi'ī, 2009), 9-596.

iii. Konsep Antropologi Terhadap Agama

E.B Tylor membuat definisi paling minimum bagi agama iaitu keyakinan terhadap sesuatu yang bersifat rohani (*The Belief in Spiritual Being*).[61] Tylor mengemukakan bahawa kita dapat menemukan kemiripan-kemiripan lain dalam setiap agama, namun satu-satunya karakter yang dimiliki setiap agama, besar mahupun kecil, agama purba atau moden adalah keyakinan terhadap roh-roh yang berfikiran, berperilaku seperti manusia. Tuntasnya, agama muncul adalah hasil pemikiran manusia yang juga mentafsirkan gerak minda dan perubahan fenomena alam.[62]

Perspektif Sunnah: Definisi agama menurut E. B. Tylor hanya menyentuh hanya satu dimensi dalam agama. Sunnah dengan jelas menyatakan bahawa agama merangkumi aspek kepercayaan, ibadat dan hubungan sosial sesama manusia. Dalam hadis yang dikenali sebagai *Ḥadīth Jibrīl* mengandungi interpretasi tentang Islam, Iman dan Ihsan. Pada akhir hadis, Nabi SAW bersabda:

فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ.

> Terjemahan: Sesungguhnya dia adalah Malaikat Jibril, datang kepada kalian untuk mengajarkan agama kalian.[63]

Sumber agama menurut Sunnah mesti berlandaskan wahyu. Punca kesilapan segelintir ahli antropologi barat berpunca daripada tanggapan bahawa sumber agama ciptaan manusia (*Waḍ‘ī*) dan agama wahyu (*Samāwi*) seperti Yahudi, Nasrani dan Islam adalah sama pada asalnya iaitu dengan melalui evolusi untuk mencapai satu tahap kematangan.

iv. Agama dan Kepercayaan Tertua

Ahli antropologi barat berpendapat bahawa kemunculan agama terawal seiring dengan manusia menyedari bahawa dunia ini tidak hanya dihuni oleh makhluk fizik semata-mata, bahkan ia juga dihuni oleh makhluk bersifat rohani yang disebut jiwa atau roh. E. B Tylor berpendapat bahawa animisme adalah kepercayaan manusia paling ringkas dan menjadi inti sari kepada semua agama[64] dan kepercayaan yang muncul setelah manusia mula menyertai perlumbaan ketamadunan. Buktinya, kepercayaan kepada roh dan makhluk *supernatural* terdapat dalam semua agama. Di samping itu, E. B. TYlor juga mengasaskan teori evolusi agama yang juga berkembang seiring dengan ketamadunan. Teori Evolusi Asal Agama (*The Evolutionary Origins of Religious*) menerusi kaca mata Tylor bermula dengan animisme, dinamisme menuju politeisme dan berakhir dengan monoteisme. Walau bagaimanapun, beliau tidak membahaskan adakah evolusi ini akan berakhir dengan ateisme.[65]

---

[61] Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murrey, 1873) 1: 424.

[62] Al-Sāmūk, Sa‘dūn Maḥmūd (Dr.), *Mawsū‘at al-Adyān wa al-Mu‘taqadāt al-Qadīmah,* 25.

[63] Muslim bin al-Ḥajjāj, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf*, 681 (Kitāb al-Īmān, Bāb Ma‘rifat al-Īmān wa al-Islām wa al-Qadar wa ‘Alāmāt al-Sā'ah, no. Hadis 8).

[64] Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (New York: Columbia University Press, 2006), 7.

[65] Dr. Rahmat, S. H membuat interpretasi kepada teori evolusi Tylor dengan menyatakan bahawa animisme bermula dengan mempercayai kewujudan alam roh. Kepercayaan masyarakat primitif kononnya terus berkembang dengan mempercayai kewujudan hantu, semangat dan penghormatan kepada roh nenek moyang. Kehidupan masyarakat primitif mengalami kemajuan dan peredaran pada sudut ekonomi dan sosial. Oleh yang demikian, mereka tidak lagi perlu

Jadual: Corak Pergerakan Evolusi Kepercayaan Manusia Menurut E. B. Tylor

Perspektif Sunnah: Sunnah mengemukakan suatu maklumat yang jauh berbeza dengan teori antropologi barat. Allah SWT menciptakan hamba-Nya dalam keadaan suci daripada noda syirik. Imam Muslim meriwayatkan daripada ‘Iyāḍ bin Ḥimār, bahawa Rasulullah SAW telah bersabda dalam *hadith qudsī:*

وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ.

> Dan sesungguhnya Aku telah jadikan hamba-Ku semuanya suci bersih (dari fahaman dan amalan syirik) serta betul benar menurut keadaan asalnya. Dan sesungguhnya mereka didatangi dan diperdayakan oleh syaitan-syaitan sehingga sebahagian besar di antara mereka menyeleweng dan terpesong daripada ajaran agamanya yang sebenar.[66]

Allah SWT telah menciptakan manusia dalam *hanifyyah* dan dibekalkan dengan fitrah suci yang memandu mereka untuk mentauhidkan Allah SWT. Hal ini telah dibuktikan dengan jelas dan diperkukuhkan dengan hujah daripada al-Quran dan hadis-hadis Nabi SAW yang sahih. Syirik, kesesatan dan penyelewengan akidah mula muncul setelah beberapa abad setelah zaman Nabi Ādam AS.[67]

Menurut beberapa sarjana barat yang menerima bahawa asal kepercayaan manusia mengakui konsep tuhan esa dan tertinggi (*The High God Concept*) seperti Adamson Hoebel dan Andrew Lang, mereka percaya bahawa faktor penyelewengan kepercayaan monoteisme ke politeisme adalah terciptanya kepercayaan kepada dewa-dewa yang lebih rendah daripada tuhan tertinggi. Ia bermula dengan “idea mencipta mitos” dan “Adam Purba” dalam kalangan manusia.[68]

---

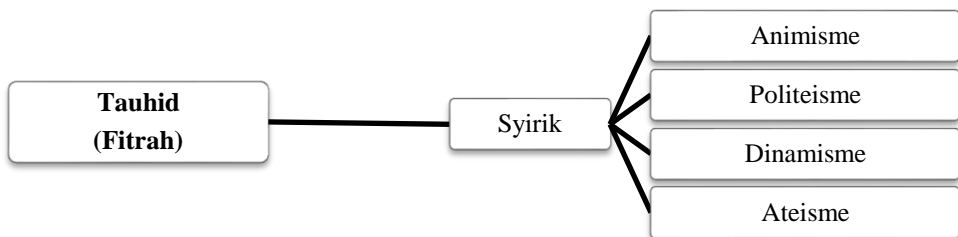
masuk ke hutan belantara untuk mengutip buah dan memburu binatang liar. Manusia mula bercucuk tanam dan menternak binatang peliharaan. Maka timbullah kepercayaan politeisme. Daripada politeisme, kepercayaan manusia terus mengecil sehingga muncul kepercayaan monoteisme, menyembah hanya satu Tuhan. Menurut Taylor, agama monoteisme adalah hasil terakhir perkembangan kecerdasan manusia dalam membina kepercayaan. Ia melalui suatu peredaran yang bermula dengan animisme, politeisme dan berakhir dengan monoteisme. Lihat Rahmat, S. H (Dr), *Dari Adam Sampai Muhammad,* 4-7.

[66] Muslim bin al-Ḥajjāj, “Ṣaḥīḥ Muslim” dalam *Mawsū’āt al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1174 (Kitāb al-Jannah wa Ṣifat Na‘īmihā wa Ahlihā, Bāb al-Ṣifāt Allatī Yu‘raf bihā fī al-Dunyā Ahl al-Jannah wa Ahl al-Nār, no. Hadis 2865).

[67] Al-Qafari, Nasir bin ‘Abd Allah dan al-‘Aql, Nasir bin ‘Abd al-Karim, *al-Mujaz fi al-Adyan wa al-Mazahib al-Mu’asarah,* (Riyad: Dar al-Sami’I, 1992), 14.

[68] Menurut Andrew Lang, penyelewengan itu disebabkan oleh kegemaran manusia mencipta mitos dan cerita-cerita dongeng yang hebat dan tidak masuk akan dengan tujuan untuk menghiburkan para pendengarnya. Maka manusia mencipta cerita tentang dewa dewi, penunggu, hantu, jembalang dan sebagainya. Unsur-unsur ini dimainkan sebagai watak dalam cerita dan kadang kala diisi dengan falsafah dan pemikiran perekanya. Dalam perkembangan ini, sebutan tentang Tuhan Yang Maha Esa masih juga kelihatan meskipun masih dalam bayangan yang samar. Manusia lebih menumpukan perhatiannya kepada dewa dewi yang dicipta oleh manusia sendiri sedangkan Tuhan yang sebenar dibelakangi. Lihat Adamson Hoebel, *Man in Primitive World An Introduction to Antropology* (New York, McGraw-Hill Book Companay, 1958), 553.

Agama manusia yang asal ialah tauhid dengan mengesakan Allah SWT. Konsep ini juga dikenali sebagai monoteisme. Sunnah memperakui bahawa terdapat perubahan pada sistem syariat. Namun, sistem doktrin kepercayaan tidak berubah sejak Nabi Ādam AS hingga Nabī Muḥammad SAW. Sunnah tidak menafikan bahawa wujudnya fenomena manusia berubah daripada fitrah yang asal, daripada tauhid menjadi syirik. Keadaan ini bukanlah kerana evolusi, tetapi manusia itu menyimpang daripada jalan yang benar kerana beberapa faktor. Sunnah telah mengemukakan satu fakta sejarah bahawa syirik dalam bentuk penyembahan *ancestor worship* mula muncul pada zaman Nabi Nūḥ AS. Kaum baginda menyembah tokoh-tokoh agama melalui penyembahan arca.[69]

Rajah: Corak Perubahan Kepercayaan Sebahagian Manusia Menurut Perspektif Sunnah

v. Bentuk Roh

Orang animis percaya bahawa roh mempunyai rupa, berkaki, bertangan, mempunyai umur dan memerlukan makanan. Roh juga kadangkala dapat dilihat dengan mata kasar walaupun ia terbina daripada materi yang sangat halus. Justeru itu, ia diberi sajian dan korban dalam bentuk binatang, makanan dan objek-objek tertentu.[70]

Perspektif Sunnah: Sunnah menyatakan roh sebagai satu unsur berjisim. Tidak ada sebarang kenyataan dan perkhabaran tentang rupa paras atau bentuknya secara terperinci. Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّ الرُّوحَ إِذَا قُبِضَ تَبِعَهُ الْبَصَرُ.

Terjemahan: Sesungguhnya roh itu apabila dicabut, ia akan diekori oleh pandangan mata.[71]

---

[69] Ibn ʻAbbās menyatakan bahawa Wadd, Suwāʻ, Yaghūth, Yaʻūq dan Nasr (Semua nama berhala-berhala itu) adalah nama orang-orang soleh daripada kaum Nabī Nūḥ AS. Tatkala mereka meninggal dunia, maka syaitan membisikkan kepada kaum mereka, "Binalah arca-arca dalam majlis-majlis mereka dan namailah (arca-arca itu) dengan nama-nama mereka." Akhirnya, mereka melakukan hal itu. Meskipun begitu, berhala-berhala itu belum disembah sehinggalah kaum (generasi yang membangun berhala-berhala itu) telah meninggal dunia dan ilmu telah sirna, maka berhala-berhala itu akhirnya disembah. Āthār ini diriwayatkan oleh al-Bukhāri dalam sahihnya. Lihat Muḥammad bin Ismāʼīl al-Bukhāri, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī" dalam *Mawsūʼāt al-Ḥadīth al-Sharīf*, 423 (Kitāb Tafsīr al-Qurʼān, Bāb (Waddan walā Suwāʻan wala Yaghūt wa Yaʻūq), no. Hadis 4920).

[70] Rujuk apa yang dicatatkan oleh R. P. Suyono tentang kepercayaan masyarakat Jawa tentang keadaan di alam roh. R. P. Suyono, *Ajaran Rahasia Orang Jawa* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2008), 93-98.

[71] Muslim bin al-Ḥajjāj, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *Mawsūʼāt al-Ḥadīth al-Sharīf*, 822 (KItāb al-Janāiz, Bāb fī Ighmāḍ al-Mayyit wa al-Duʼāʼ lah Idhā Ḥuḍir, no. Hadis 920; Abū Dāwūd al-Sijistānī, "Sunan Abū Dāwūd" dalam *Mawsūʼāt al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1458 (Kiṭāb al-Janāiz, Bāb Taghmīḍ al-Mayyit, no. Hadis 3118); dan Ibn Mājah al-Qazwīnī, "Sunan Ibn Mājah" dalam

Hadis ini adalah dalil yang jelas bahawa roh adalah berjisim. Menurut al-Shaykh ‘Abd Allāh al-Bassām, perbuatan mencabut sesuatu tidak berlaku melainkan kepada benda yang berjisim. Di samping itu, penglihatan juga tidak mengekori sesuatu melainkan ia dapat dilihat dan berjisim.[72] Pada persepsi pengkaji, hanya hadis ini sahaja secara jelas menggambarkan kepada kita satu ciri kepada zat roh.

vi. Klasifikasi Roh Baik dan Roh Jahat

Dalam animisme yang digambarkan oleh ahli antropologi barat, roh-roh dikategorikan kepada dua iaitu roh baik dan roh jahat.[73] Roh yang baik dan sering dipuja ialah roh leluhur yang dikenali sebagai *ancestor worship*. Roh-roh nenek moyang mempunyai hubungan dengan orang masih hidup.[74] Roh-roh itu bukan berada di tahap yang sama. Terdapat roh yang paling berkuasa dan dihormati seperti roh ketua suku kaum atau raja dan itulah yang akan menjadi pusat pemujaan roh nenek moyang. Pada kebiasaannya, terjadilah perpindahan pemujaan dari suatu roh kepada roh yang lain.

Bencana alam dipercayai berpunca daripada roh-roh yang sedang marah. Mereka menganggap letusan gunung berapi, ribut taufan, banjir, kilat, kebakaran dan sebagainya datang dari amarah roh jahat atau amukkan roh baik yang tidak dihormati. Manusia perlu berhati-hati dalam kehidupan mereka dan tidak melakukan perkara-perkara yang menyebabkan makhluk-makhluk halus ini terganggu kerana ia membawa kepada perkara-perkara yang tidak baik seperti penyakit, bencana alam dan sebagainya.[75] Roh seseorang yang sakit dan tidak dilayan, dirawat dan diuruskan dengan baik setelah dia meninggal dunia dipercayai menjadi *antu buta*[76] dan membalas dendam dan membawa musibah kepada orang yang masih hidup. Tambahan pula, jika seseorang itu mati kerana membunuh diri atau disebabkan kekejaman dan pembunuhan.[77] Makhluk jahat (*demon*) atau dikenali juga sebagai hantu boleh membawa penyakit atau menyebabkan seseorang itu menjadi gila.[78]

Perspektif Sunnah: Sunnah tidak mengklasifikasikan roh orang mati kepada roh baik dan roh jahat berdasarkan campur tangan mereka dalam urusan kehidupan manusia. Hadis-hadis hanya menyatakan roh yang baik adalah roh orang mukmin dan

Mawsū’āt al-Ḥadīth al-Sharīf, 2564 (Kitāb al-Janāiz, Bāb mā Jā’ fī Taghmīḍ al-Mayyit, no. Hadis 1454) daripada Umm Salamah RA.

[72] Al-Bassām, ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān, *Tawḍīḥ al-Aḥkām Min Bulūgh al-Marām* (Makkāh: Maktabat al-Asadī, 2003), 3: 156. Lihat juga Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Majmū‘ Fatāwā wa Rasā’il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-‘Uthaymī* ed. Fahd bin Nāṣir bin Ibrāhīm Āli Sulaymān (Riyāḍ: Dār al-Waṭan dan Dār al-Thurayyā, 1992), 3: 106.

[73] Lihat contoh dan bentuk kepercayaan Kaum Dayak tentang roh baik dan roh jahat menerusi buku Tedi Sutardi, *Antropologi Mengungkap Keragaman Budaya*,24.

[74] Robert S. Ellwood dan Gregory D. Alles, “Ancestor Worship” dalam *The Encyclopedia of World Religions* (New York: Infobase Publishing, 2009), 14.

[75] Azizah Othman, “Masyarakat Pribumi Sarawak” dalam *Pengajian Tamadun Asia,* ed. Afifah Abu Yazid (Pahang, PTS Media Group Sdn Bhd, 2003), 326.

[76] Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010), 48.

[77] Roh-roh jahat itu dipergunakan untuk tujuan sihir, membuat tangkal atau azimat dan perbmohanLihat R. P. Suyono, *Ajaran Rahasia Orang* ,30-31.

[78] Theresa Bane, “Hantu” dalam *Encyclopedia of Demons in World Religions and Cultures* (US, McFarland and Company, 2012), 158.

mentaati Allah ketika masih hidup. Manakala roh yang jahat ialah roh orang kafir dan mereka menderhaka Allah SWT.[79]

Namun begitu, jika yang dimaksudkan dengan roh itu adalah jin yang bersifat rohani dan abstrak, maka pembahagian itu ada benarnya.[80] Banyak hadis-hadis yang sahih menjelaskan bahawa jin membantu manusia atas tujuan tertentu seperti ahli sihir dan tukang tilik. Sementara itu, golongan jin juga di samping menyesatkan manusia dengan cara godaan pada aspek spiritual, mereka juga menyakiti manusia pada fizikal dan mental.

vii. Korelasi Antara Roh Orang Mati dan Orang Hidup

Kepercayaan kepada roh lahir daripada suatu rasa pergantungan untuk berkomunikasi dengan roh dengan tujuan menghalang kejahatan, menghilangkan musibah dan mendatangkan kesejahteraan.[81] "Spiritualisme"[82] ialah kepercayaan bahawa roh orang yang telah mati boleh berhubung dengan orang yang masih hidup. Kepercayaan ini wujud dalam berbagai-bagai bentuk di seluruh dunia.[83]

Komunikasi dengan roh dilakukan dalam bentuk pemujaan roh secara berseorangan atau berkelompok roh. Bagi tujuan tersebut, upacara pemujaan dilakukan oleh anggota keluarga di tempat suci keluarga. Selain itu, peranan bomoh atau *shaman* juga digunakan untuk mentafsirkan kehendak roh atau menyampaikan pesanan keluarga yang masih hidup kepada roh tersebut.[84] Sehubungan dengan itu, gerakan animisme moden (*al-Rūḥiyyah al-Ḥadīthah*) menggunakan peralatan canggih untuk menghadirkan roh-roh orang mati, berdialog, meminta bantuan, melakukan pembedahan batin dan sebagainya.[85]

---

79 Contoh kepada klasifikasi ini seperti yang dinyatakan dalam sebuah hadis iaitu (روح طيبة) dan (ؤوح حبيثة). Hadis ini telah diriwayatkan oleh al-Imām Muslim, Kitāb Ṣifat al-Jannah wa Ṣifat Na‘īmihā wa Ahlihā, Bāb ‘Arḍ Maq‘ad al-Mayyit min al-Jannah aw al-Nār ‘Alayh…, no. Hadis 2872 daripada ‘Ubayd Allāh bin ‘Umar al-Qawārīrī daripada Ḥammād bin Salamah daripada Budayl daripada ‘Abd Allāh bin Shaqīq daripada Abū Hurayrah RA.

80 Ketika berbicara soal jin dan syaitan, Shaykh al-Islām Ibn Taymiah juga menggunakan istilah "roh-roh jahat" kepada golongan jin dan syaitan dalam beberapa tempat dalam *Majmū' al-Fatāwā*. Ibn Taymiah. Lihat Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Abd al-Ḥalīm bin ‘Abd al-Salām Shaykh al-Islām, *Majmū‘ al-Fatāwā* (Madinah: Mujammā‘ al-Malik Fahd, 1995), 21: 15 dan 25: 240.

81 Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion,* 67.

82 Menurut Kamus Dewan, "spiritualisme" adalah satu kepercayaan bahawa roh orang yang mati boleh berkomunikasi dengan orang yang hidup terutamanya melalui perantaraan. Lihat *Kamus Dewan*, 1521, entri "spiritualisme."

83 Ramesh Chopra, "Spiritualism" dalam *Encyclopedic Dictionary of Religion,* 3: 743.

84 Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion,* 68.

85 Al-Juhanī, Māni' bin Ḥammād (Dr), *al-Mawsū'ah al-Muyassarah fī al-Adyān wa al-Madhāhib wa al-Ahzāb al-Mu‘āṣarah* (Riyaḍ: Dar al-Nadwah al-‘Ālamiyyah, cet-4, 1996), 2: 836. Lihat juga definisi-definisi lain yang dinukilkan oleh Dr. ‘Ali bin Sa‘īd al-‘Ubaydī. Definisi "Animisme Moden" yang dipilih oleh beliau ialah satu aliran moden yang menggabungkan penganut pelbagai agama dan ideologi yang berbeza. Mereka sepakat dalam mempercayai kewujudan dan keabadian roh. Mereka percaya bahawa roh boleh diseru dan berdialog. Doktrin fundamental tentang roh dan perinciannya berbeza-beza berdasarkan aliran masing-masing. Pada zahirnya, gerakan ini bertujuan mengambil manfaat dan pengalaman daripada alam roh untuk kepentingan kemanusiaan. Namun pada hakikatnya, ia adalah gerakan sulit untuk menghancurkan kesemua agama-agama wahyu dengan menggunakan pelbagai wasilah dan

Perspektif Sunnah: Setelah roh berpisah dengan badan tiada lagi hubungan antara roh orang mati dan orang hidup, melainkan dalam alam mimpi. Dalam beberapa hadis Nabi SAW menceritakan kisah dialog ‘Abd ‘Allāh bin ‘Amr bin Ḥaram, bapa kepada Jābir RA yang terbunuh dalam peperangan Uḥud. Dia memohon daripada Allah untuk kembali ke dunia, namun tidak diperkenankan. [86] Allah tidak mengizinkan kepada roh yang berada di alam Barzakh untuk kembali ke dunia. Seandainya roh orang mati dibenarkan pulang ke dunia, maka roh orang mati syahid itu lebih patut dan wajar dibenarkan pulang berbanding dengan roh-roh manusia biasa yang tidak mempunyai jasa kepada Islam. Rasulullah SAW bersabda:

مَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ يَسُرُّهُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا غَيْرُ الشَّهِيدِ فَإِنَّهُ يُحِبُّ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الدُّنْيَا يَقُولُ حَتَّى أُقْتَلَ عَشْرَ مَرَّاتٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِمَّا يَرَى مِمَّا أَعْطَاهُ مِنْ الْكَرَامَةِ.

Terjemahan: Tidak ada seorang pun daripada penghuni syurga yang gembira untuk kembali semula ke dunia melainkan orang yang mati syahid. Sesungguhnya dia suka untuk kembali lagi ke dunia. Dia berkata, “supaya aku terbunuh sepuluh kali di jalan Allāh.” Demikian itu adalah kerana dia telah melihat kemuliaan yg diberikan oleh Allāh kepadanya.” [87]

Wajh al-dalālah daripada hadis ini ialah seandainya roh itu termasuk dalam kalangan roh orang mukmin dan dirahmati Allah, dia tidak lagi ingin pulang ke dunia. Bagaimana pula dengan roh orang jahat? Mereka juga disibukkan dengan azab kubur yang pedih.[88] Perspektif Sunnah di sini jelas menunjukkan bahawa roh orang yang telah

---

medium halus. ‘Alī bin Sa‘īd al-‘Ubaydī, *al-Mawsū‘ah al-Shāmilah li Madhhab al-Rūḥiyyah al-Ḥadīthah* (Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyā li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2006), 1: 13-17.

[86] Hadis riwayat al-Tirmidhī dan Ibn Mājah. Kesemua perawi bertaraf *sodūq* melainkan terdapat sedikit kelemahan pada Mūsā bin Ibrāhīm. Ibn Ḥibbān menyenaraikannya dalam kitāb al-Thiqāt dan mengatakan dia termasuk dalam kalangan orang yang tersilap. Ibn Ḥajar menilainya sebagai *ṣodūq yukhṭi’*. Al-Tirmidhī menyatakan hadis ini *ḥasan ghārīb min hādhā al-wajh*. Al-Arnaūṭ mengatakan sanadnya *jayyid* dinilai sebagai hadis *hasan* oleh al-Albānī. Lihat Abū ‘Īsā al-Tirmdhī, “Jāmi‘ al-Tirmidhī” dalam *Mawsū’at al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1954-1955 (Kitāb Tafsīr al-Qurān, Bāb wa min Sūrat Ālī ‘Imrān, no. Hadis 3010); dan Ibn Mājah al-Qazwīnī, “Sunan Ibn Mājah” dalam *Mawsū’at al-Ḥadīth al-Sharīf,* 2488 (al-Muqaddimah (Kitāb al-Sunnah), Bāb fi Faḍāil Aṣḥāb Rasul Allāh, no. Hadis 190), 3646 (Kitāb al-Jihād, Bāb Faḍl al-Shahādah fi Sabīl Allāh, no. ˡadith 2800) dengan sanad mereka daripada Mūsā bin Ibrāhīm bin Kathīr al-Anṣārī al-Ḥarāmī daripada Ṭalḥah bin Khirāsh daripada Jābir bin ‘Abd Allāh RA. Lihat juga Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān al-Bustī, *al-Thiqāt* ed, al-Sayyid Sharaf al-Din Aḥmad (Beirut: Dār al-Fikr, 1975), 7: 449; al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Ali, *Taqrīb al-Tahdhīb* (Syiria: Dār al-Rashīd, 1986), 549; Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash‘ath al-Sijistānī, *Sunan Abū Dāwūd* ed. Shu‘ayb al-Arnāūṭ dan Muḥammad Kāmil Qurrāh (Beirūt: Dār al-Risālah al-‘Ālamiyyah, 2009), 1: 131 dan al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, *Sāḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* (Riyāḍ: Maktabat al-Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000), 3: 210.

[87] Hadis riwayat al-Tirmidhī. Beliau bahawa hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*. Hadis ini telah dinilai sebagai sahih oleh al-Albāni. Lihat Abū ‘Īsā al-Tirmidhī, “Jāmi’ al-Tirmidhī” dalam *Mawsū’at al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1820 (Kitāb Fadāil al-Jihād, Bāb mā Jā’ fī Thawāb al-Shahīd, no. Hadis 1643), dan 1822 (Kitāb Faḍāil al-Jihād, Bāb fī Thawāb al-Shahīd, no. Hadis 1661) daripada Anas bin Mālik RA Lihat al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī*, 2: 231 dan 239.

[88] Ahli Sunnah wal Jamaah beriman bahawa azab kubur adalah benar berdasarkan al-Kitāb dan al-Sunnah. Walau bagaimanapun, mereka berselisih pendapat adakah ia dikenakan kepada jasad atau roh. [Pertama] Ibn Jarīr al-Ṭabarī dan sebahagian besar puak al-Karrāmiyyah mengambil pendapat daripada kisah ini bahawasannya pertanyaan di dalam kubur itu terjadi kepada badan sahaja. Allah SWT memberikan kemampuan kepada mereka untuk mendengar dan mengetahui

meninggal dunia tidak boleh kembali ke dunia. Ini kerana urusan seseorang manusia ketika ia telah meninggal dunia telah selesai. Peringkat yang seterusnya ialah peringkat kehidupan di alam Barzakh dan penantian hari kiamat untuk dihisab oleh Allah.

Jadi, apakah sebenarnya yang muncul dalam pelbagai bentuk seperti cahaya, lembaga, asap, binatang dan sebagainya semasa roh orang mati diseru? Dari manakah sumber suara yang kedengaran semasa ritual menghadirkan roh? Sunnah menyatakan bahawa kesemua itu adalah tindak tanduk jin dan syaitan yang berkebolehan menjelma dalam rupa makhluk lain seperti manusia, ular dan anjing hitam.[89]

viii. Destinasi Roh Selepas Mati

Dalam teori animisme, animis percaya bahawa roh orang mati bukan sahaja mendiami makhluk hidup tetapi juga benda-benda mati. Dikatakan roh juga terdapat dalam batu-batuan, pohon-pohon besar, senjata-senjata seperti tombak, keris, peralatan muzik warisan dan sebagainya. Natijah daripada kepercayaan kepada roh atau hantu yang mendiami sesuatu kawasan, binatang atau objek ialah aktiviti pemujaan. Roh dipuja sebagai tanda membalas kebaikan atau tidak diganggu dan terhindar daripada kemarahan mereka.

Mariasusai Dhavamony pula menyimpulkan bahawa terdapat tiga bentuk kepercayaan tentang keadaan dan keberadaan roh selepas kematian tubuh badan. Pertama; kepercayaan bahawa roh atau jiwa itu melayang-layang di atas permukaan bumi dan berinteraksi dengan manusia hidup seperti mengunjungi rumahnya. Kedua; kepercayaan kepada konsep kelahiran semula, penjelmaan kembali makhluk yang telah mati atau dikenali juga sebagai *reinkarnasi*[90] atau *tanāsukh al-arwh.*[91] Ia menjelma kembali sama ada dalam rupa manusia, binatang atau tumbuh-tumbuhan. Ketiga; kepercayaan tentang kewujudan dunia baru, alam lain yang berlainan dimensi sebagai tempat tinggal roh orang mati seperti di kepulauan, bawah tanah atau gunung-ganang. Roh-roh itu melanjutkan kehidupan yang mirip dengan kehidupan duniawi, diberikan ganjaran atau dihukum mengikut perbuatan mereka ketika masih hidup di dunia.[92]

Perspektif Sunnah: Destinasi roh menurut kaca mata Sunnah adalah bukan lagi berada di dunia bersama manusia hidup seperti yang dipercayai dalam animisme. Tetapi mereka berada di suatu dimensi yang jauh berbeza dengan dimensi manusia hidup. Sebagai menentukan titik perselisihan , para ulama Islam bersepakat bahawa roh berada di alam barzakh. Namun begitu, mereka berbeza pendapat dalam

---

serta merasakan adanya nikmat dan azab. [Kedua] Ibn Ḥazm dan Ibn Hubayrah pula berpendapat bahawa pertanyaan terjadi hanya pada roh sahaja. [Ketiga] Majoriti para ulama berbeza dengan mereka dan berpendapat bahawa roh dikembalikan ke badan atau sebahagian (anggota badan). Al-ʻAsqalānī, Ibn Ḥajar Abū al-Faḍl Aḥmad bin ʻAli, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1960), 3: 235.

[89] Muḥammad bin Ismā’īl al-Bukhārī, "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī" dalam *Mawsūʻat al-Ḥadīth al-Ṣharīf*, 180-181 (Kitāb al-Wakālah, Bāb Idhā Wakkāl Rajulān fa Tarak al-Wakīl Shay'an fa Ajāzah al-Muwakkil fa Huwa Jā'iz wa in Aqraḍah ilā Ajal Musammā Jāz, no. Hadis 2311), 265 (Kitāb Bad' al-Khalq, Bāb Ṣifat Iblīs wa Junūdih, no. Hadis 3275) dan 434 (Kitāb Faḍā'īl al-Qur'ān, Bāb Faḍl Sūrat al-Baqarah, no. hadts 5010). Kesemuanya secara *mu'āllaq* iaitu berkata ʻUthmān bin al-Haytham Abū ʻAmr daripada ʻAwf daripada Muḥammad bin Sīrīn daripada Abū Hurayrah RA.

[90] Ramesh Chopra, "Reincarnation" dalam *Encyclopedic Dictionary of Religion,* 3: 647.

[91] *Ibid*, 3: 748.

[92] Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion,* 69.

menentukan tempat roh secara spesifik setelah berpisah dengan jasadnya.[93] Pengkaji memilih pendapat yang mengatakan bahawa roh orang beriman berada di *'Illyyīn* iaitu sebuah tempat di langit ketujuh, manakala roh orang kafir dan zalim pula di *Sijjīn* iaitu tempat di dasar bumi. Di samping itu, kedudukan orang beriman di *'Illiyyīn* pula berbeza-beza.[94] Kedudukan tertinggi ialah kedudukan roh Rasulullah SAW dan roh nabi-nabi lain. Kedudukan mereka pula berbeza berdasarkan martabat mereka di sisi Allah SWT. Abū Hurayrah RA berkata:

> *"Apabila roh orang-orang mukmin keluar daripada tubuhnya, dua malaikat menyambutnya dan mengangkatnya ke langit. Kata Ḥammād, "Kerana baunya harum seperti kasturi," kata penduduk langit, "Roh yang baik datang dari Bumi. Ṣallā Allāh 'Alayk (semoga Allāh melimpahkan kebahagiaan kepadamu) dan kepada tubuh tempat engkau bersemayam." Lalu roh itu dibawa ke hadapan Tuhannya 'Azz wa Jall. Kemudian Allah berfirman, "Bawakan dia ke ākhir al-ajal (Sidratul Muntahā) dan biarkan di sana hingga hari Kiamat." Berkata Abū Hurayrah selanjutnya, "Apabila roh orang-orang kafir keluar dari tubuhnya - kata Ḥammād, berbau busuk dan mendapat makian - maka berkata penduduk langit, "Roh jahat datang dari Bumi." Lalu diperintahkan, "Bawalah dia ke ākhir al-ajal (Sijjīn atau penjara) dan biarkan di sana hingga hari Kiamat." Abu Hurayrah berkata, " Maka Rasulullah SAW mengalihkan kain nipis yang berada di atas hidung baginda seperti ini." (tanda menghidu bau busuk)."*[95]

ix. Persepsi Terhadap Animisme

Dalam meneliti agama, ahli antropologi tidak menitikberatkan perhatiannya kepada kebenaran terhadap mana-mana ideologi berdasarkan keyakinan dan kepercayaan, tetapi memfokuskan kepada kewujudan dan realiti yang ada berdasarkan penyelidikan bercorak empiris.[96]

Drs. D. Hendroouspito dalam bukunya Sosiologi Agama menjelaskan bahawa dalam animisme, manusia berhubung dengan makhluk yang bernyawa, khususnya makhluk halus dan roh-roh (baik dan jahat) yang dipercayai memiliki kekuatan yang lebih tinggi berbanding manusia seperti roh nenek moyang, penunggu mata air dan sebagainya. Manakala dalam agama, manusia mengadakan hubungan dengan 'roh yang

---

[93] Ibn Abī al-'Izz al-Ḥanafi mengumpulkan kesemua pendapat tentang *mustaqar al-arwāḥ* dalam kitabnya Sharḥ al-Aqīdah al-Ṭahāwiah sebanyak 15 pendapat, 13 daripadanya pendapat sarjana Islam dan dua daripada kepercayaan lain. Lihat Ibn Abī al-'Izz, Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Ḥanafī al-Adhra'ī al-Ṣālihī, *Sharḥ al-'Aqīdah al-Ṭaḥāwiah* ed. Aḥmad Shākir (Arab Saudi: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al-Awqāf wa al-Da'wah wa al-Irshād, 1997), 398-399.

[94] Pengkaji memilih pandangan Ibn al-Qayyim dalam kitabnya, al-Rūḥ sebagai cantuman kepada pendapat-pendapat para ulama. Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Abū Bakr, *al-Rūḥ fī al-Kalām 'alā Arwāḥ al-Amwāt wa al-Aḥyā' bī al-Dalāil min al-Kitāb wa al-Sunnah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1975), 115.

[95] Muslim bin al-Ḥajjāj, "Ṣaḥīḥ Muslim" dalam *Mawsū'āt al-Ḥadīth al-Sharīf,* 1175-1176 (Kitāb Ṣifat al-Jannah wa Ṣifat Na'īmihā wa Ahlihā, Bāb 'Arḍ Maq'ad al-Mayyit min al-Jannah aw al-Nār 'Alayh…, no. Hadis 2872).

[96] Tedi Sutardi, *Antropologi Mengungkap Keragaman Budaya*,22.

tertinggi' yang dipercayai memiliki kekuatan yang tidak terbatas, digelar dalam agama-agama sebagai tuhan. Dia mencipta dan menguasai alam semesta.[97]

Walau bagaimanapun, dalam ajaran dan pengamalan agama tersebut mengandungi asas-asas animisme seperti penyembahan roh-roh lain, kepercayaan kepada kesaktian, pemujaan semangat dan sebagainya. Agama-agama di dunia yang terkesan dengan unsur animisme adalah seperti Shinto, Serer, Hindu, Buddha, Jainisme, Paganisme dan Neopaganisme. Dalam Ensiklopedia Umum, unsur animisme kebanyakannya telah lenyap dengan kemunculan agama-agama, tetapi ia adalah asas kepada agama Shinto di Jepun.[98] Menurut penelitian pengkaji, serpihan umat Islam juga terpengaruh dengan unsur animisme seperti dalam aliran Syiah dan pelampau Tasawuf.

Perspektif Sunnah: Sebagai agama yang sentiasa menekankan kemurnian akidah, Islam melalui medium al-Quran dan Sunnah menjelaskan bentuk-bentuk syirik dan cara-cara pencegahannya. Dalam artikel ini pengkaji hanya memfokuskan metodologi Sunnah membasmi animisme hingga ke akar umbi.

Sunnah mengambil satu persepsi yang tegas dalam hal ini. Sunnah menyatakan bahawa animisme adalah satu bentuk syirik (*Shirk* atau *polyteisme*), kepercayaan yang karut, dongeng, tahayul, khurafat (*supersition*) dan bidaah (*innovasion*). Tambahan pula, teori-teori tentang roh, semangat dan makhluk *supernatural* yang dikemukakan oleh ahli antropologi barat saling bercanggah. Hipotesis mereka melalui hasil observasi kepada masyarakat peribumi tidak seragam. Sunnah mengemukakan beberapa metodologi khas untuk membendung umat Islam daripada terjebak atau terpengaruh dengan unsur animisme.

1. Memohon doa daripada selain Allah seperti roh orang mati, jin, semangat alam seumpamanya adalah penyekutuan kepada Allah SWT.
2. Sikap *ghuluw* dan ekstrem dalam mengagungkan manusia seperti nenek moyang, ketua suku kaum atau tokoh agama sama ada ketika mereka masih hidup atau telah meninggal dunia sangat ditegah. Sikap melampau dan berlebih-lebihan boleh membawa kepada penyembahan mereka sebagaimana yang berlaku kepada umat-umat terdahulu.
3. Tiada kesaktian dan keramat pada tangkal dan azimat (fetishisme). Roh orang mati tidak mendiami objek-objek tertentu. Hakikatnya, tangkal, guna-guna, azimat dan seumpamanya tidak memberi sebarang manfaat kepada penggunanya. Kadangkala ia mengandungi jin dan syaitan yang digelar sebagai khadam.
4. Individu-individu yang terlibat dalam *shamanisme* seperti ahli sihir, tukang ramal, tukang tilik, pawang, bomoh, tok batin dan sebagainya adalah agen yang berinteraksi secara langsung dengan jin dan syaitan. Perbuatan ini jelas membawa kepada syirik dan kufur.
5. Sunnah membantah sistem peraturan sosial berasaskan pantang larang, kepercayaan kepada sial, ketulahan dan tabu. Sistem ini tidak logik melainkan hanya untuk mendidik manusia dengan cara menakut-nakutkan mereka.

---

[97] Drs. D. Hendroouspito, *Sosiologi Agama* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-22, 2006)
[98] Hassan Shadily, "Animisme," dalam *Ensiklopedi Umum* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-20, 2012), 62.

6. KESIMPULAN

Teori animisme masih hangat diperdebatkan oleh para sarjana antropologi barat dan ilmuwan Islam. Daripada paparan berbentuk komparatif antara teori sebilangan ahli antropologi barat, khususnya E. B Tylor dan Sunnah, dapatlah disimpulkan bahawa terdapat hanya sedikit persamaan antara dua perspektif terhadap animisme. Perbezaan adalah lebih ketara dan sukat untuk dicari titik pertemuan. Justeru itu, Islam melalui al-Quran dan Sunnah memerangi segala bentuk isme-isme yang bercanggah dengan wahyu demi menjadi kesucian dan kemurnian tauhid.

7. BIBLIOGRAFI

1. ‘Alī bin Sa‘īd al-‘Ubaydī, *al-Mawsū‘ah al-Shāmilah li Madhhab al-Rūḥiyyah al-Ḥadīthah* (Riyadh: Dār Kunūz Ishbīliyā li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2006.
2. Adamson Hoebel, *Man in Primitive World An Introduction to Antropology*, New York, McGraw-Hill Book Companay, 1958.
3. Ahmad Jelani Halimi, *Sejarah dan Tamadu Bangsa Melayu* (Kuala Lumpur: Utusan Publication & Distributors Sdn Bhd).
4. Al-‘Asqalānī, Ibn Ḥajar Abū al-Faḍl Aḥmad bin ‘Ali, *Fatḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1960).
5. Al-Bassām, ‘Abd Allāh bin ‘Abd al-Raḥmān, *Tawḍīḥ al-Aḥkām Min Bulūgh al-Marām* (Makkāh: Maktabat al-Asadī, 2003).
6. Al-Juhanī, Māni’ bin Ḥammād (Dr), *al-Mawsū’ah al-Muyassarah fī al-Adyān wa al-Madhāhib wa al- Ahzāb al-Mu‘āṣarah* (Riyaḍ: Dar al-Nadwah al-‘Ālamiyyah, cet-4, 1996).
7. Al-Masīrī, ‘Abd al-Wahhab (Dr), *Mawsu’at al-Yahūd wa al-Yahudiyyat wa al-Sahyuniyyat* (Kaherah: Dar al-Shuruq,cet-3, 2006).
8. Al-Musayyar, Muḥammad Sayyid Aḥmad (Dr.), *al-Rūḥ fi Dirāsat al-Mutakallimīn waal-Falāsifah* (Kaherah: Dār al-Ma‘ārif, 1988).
9. Al-Qafari, Nasir bin ‘Abd Allah dan al-‘Aql, Nasir bin ‘Abd al-Karim, *al-Mujaz fi al-Adyan wa al- Mazahib al-Mu’asarah,* (Riyad: Dar al-Sami’I, 1992).
10. Al-Rāzī, Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin ‘Umar bin al-Ḥasan al-Taymī, Fakhr al-Dīn, *al-Tafsīr al-Kair* a tau *Mafātīh al-Ghayb,* cet, ke-3 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1999)
11. Al-Sāmūk, Sa‘dūn Maḥmūd (Dr.), *Mawsū‘at al-Adyān wa al-Mu‘taqadāt al-Qadīmah* (Jordan: Dār al- Manāhij, 2002).
12. Bron Taylor, *Encyclopedia of Religion and Nature (*New York: A&C Black, 2008).
13. Christina Pratt, *An Encyclopedia of Shamanism* (New York: The Rosen Publishing Group, 2007), 1: viii.
14. Dra. Noorkasiani et al., *Sosiologi Keperawatan* (Jakarta: Penerbit Buku Kedokteran EGC, 2009).

15. Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture Researches Into Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom* (London: John Murrey, 1873).
16. Graham Harvey, *Animism: Respecting the Living World* (New York: Columbia University Press, 2006).
17. Harun Hadiwijono, *Religi Suku Murba Di Indonesia* (Jakarya: BPK Gunung Mulia, 2000).
18. Henrika Kuklick, *New History of Anthropology* (United Kingdom: Blackweell Publishing Ltd., 2009) .
19. Hermansyah, *Ilmu Gaib di Kalimantan Barat* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010).
20. Ibn Abī al-ʻIzz, Ṣadr al-Dīn Muḥammad bin ʻAlī bin Muḥammad al-Ḥanafī al-Adhraʻī al-Ṣāliḥī, *Sharḥ al- ʻAqīdah al-Ṭaḥāwiah* ed. Aḥmad Shākir (Arab Saudi: Wizārah al-Shu'ūn al-Islāmiyyah wa al- Awqāf wa al-Daʻwah wa al-Irshād, 1997).
21. Ibn Ḥibbān, Abū Ḥātim Muḥammad bin Ḥibbān al-Bustī, *al-Thiqāt* ed, al-Sayyid Sharaf al-Din Aḥmad (Beirut: Dār al-Fikr, 1975).
22. Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismāʻil bin Kathīr bin ʻUmar al-Qurashī al-Dimashqī, *Tafsīr al-Qur'an al-ʻAẓīm* ed. Sāmī bin Muḥammad Salāmah (Riyāḍ: Dār Ṭaybah li al-Nashr wa al-Tawziʻ, 1999) .
23. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Abū ʻAbd Allāh Muḥammad bin Abū Bakr, *al-Rūḥ fī al-Kalām ʻalā Arwāḥ al- Amwāt wa al-Aḥyāʻ bī al-Dalāil min al-Kitāb wa al-Sunnah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyyah, 1975).
24. Ibn Taymiah, Abū al-ʻAbbās Aḥmad bin ʻAbd al-Ḥalīm bin ʻAbd al-Salām Shaykh al-Islām, *Majmūʻ al- Fatāwā* (Madinah: Mujammāʻ al-Malik Fahd, 1995).
25. Ibrāhim Muṣṭafā, Aḥmad al-Zayyāt, Ḥāmid ʻAbd al-Qādir dan Muḥammad al-Najjār, *al-Muʻjam al-Wasīṭ* ed. Majmaʻ al-Lughah al-ʻArabiah (Mesir: Dār al-Daʻwah, t.t).
26. John G. R. Forlong, *Encyclopedia of Religions* (New York, Cosimo, Inc, 2008).
27. John Scott, *Fifty Key Sociologists: The Formative Theorists* (New York: Routledge, 2007).
28. *Kamus Dewan*, ed. ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa Dan Pustaka, 2005).
29. Manuel Velasquez, *Philosophy: A Text with Readings* (Boston: Cengage Learning, 2013).
30. Mariasusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion: Fenomenologi Agama*, terj. G. Ari Nugrahamta et al. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, cet-11, 2011).
31. *Mawsūʻat al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah* ed. Ṣāliḥ bin ʻAbd al-ʻAzīz Āl al-Shaykh (Riyadh: Dār al-Salām li al-Nashr wa al-Tawzīʻ, 2000) .
32. Muḥammad bin ʻAbd Allāh al-Imām, *al-Iḍāḥ wa al-Tabyīn Limā Ṣaḥḥ mim mā lam Yaṣiḥ min al-Aḥādīth wa al-Āthār wa al-Hawātif fi al-Jinn wa al-Shayāṭīn* (Ṣanʻā' : Maktabat al-Imām al-Wādiʻī, 2009).

33. Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymīn, *Majmū' Fatāwā wa Rasā'il Faḍīlat al-Shaykh Muḥammad bin Ṣāliḥ al-'Uthaymī* ed. Fahd bin Nāṣir bin Ibrāhīm Āli Sulaymān (Riyāḍ: Dār al-Waṭan dan Dār al- Thurayyā, 1992).
34. Paul A. Erickson dan Liam D. Murphy, *Readings for a History of Anthropological Theory* (Canada: University of Toronto Press, 2013).
35. R. P. Suyono, *Ajaran Rahasia Orang Jawa* (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara, 2008) .
36. Ramesh Chopra, *Encyclopedic Dictionary of Religion* (Delhi: Isha Books, 2005).
37. Robert S. Ellwood dan Gregory D. Alles, *The Encyclopedia of World Religions* (New York: Infobase Publishing, 2009).
38. Wendy Doniger, *Merriam-Webster Encyclopedia of World Religions* (Amerika Syarikat: Merriam- Webster, 1999).
39. William H. Swatos dan Peter Kivisto, *Encyclopedia of Religion and Society* (California: Rowman Altamira, 1998)

REALITI HUKUM PEMAKAIAN WARNA KUNING BAGI LELAKI

Thuraya Ahmad
Monica @ Munirah Abdul Razak
Fauzi Deraman

Abstrak: Masyarakat Islam Malaysia menampilkan satu perkembangan yang sangat baik dengan menunjukkan minat untuk mendalami ajaran agama sama ada melalui ceramah, kursus pendek, pembacaan dan sebagainya. Pembacaan nampaknya adalah cara yang paling mudah, tidak terikat dengan penetapan waktu dan boleh dicapai secara atas talian atau secara konvensional. Bagaimanapun pembaca tidak terhindar dari menjurus ke halaman pembacaan yang memberi maklumat yang tidak tepat. Ilmuan agama seharusnya peka dan prihatin berkenaan ketepatan bahan bacaan yang disediakan kepada umum. Justeru sekiranya ada kesilapan fakta disebabkan kesengajaan atau terlepas pandang, beliau akan segera membuat pembetulan. Bertitik-tolak dari prinsip ini, maka artikel ini menjurus kepada topik hukum pemakaian warna kuning untuk lelaki yang menimbulkan sedikit salah faham di kalangan pembaca terjemahan hadith ke Bahasa Inggeris. Ternyata salah faham tersebut disebabkan kesilapan terjemahan perkataan kategori 'al-gharib'. Artikel ini menampilkan terjemahannya yang tepat serta disokong oleh nas-nas hadith yang lain. Perbincangan topik ini menampakkan betapa pentingnya bidang 'Gharib al-Hadith' diambil-kira bila ingin memanfaatkan intisari sumber kedua bagi hukum Islam.

Pengenalan

Pemerincian di dalam topik kod pemakaian dan penampilan di dalam Islam menampakkan kelonggaran lebih berpihak kepada wanita. Seiring dengan penjagaan batas-batas aurat, wanita dapat menikmati penggunaan perkara-perkara yang bagi lelaki dikategorikan sebagai unsur-unsur terlarang. Sebagaimana maklum, lelaki diharamkan memakai emas, sutera, mewarna rambut dengan warna hitam dan mewarna kuku dengan inai. Bagaimanapun, pembaca terjemahan hadith berbahasa Inggeris telah dikejutkan dengan pengharaman lain untuk lelaki, iaitu pakaian berwarna kuning. Maklumat ini nyatanya tidak diketahui umum, bahkan pemakaian warna kuning bagi golongan lelaki masyarakat Islam umumnya adalah pemandangan biasa. Sementelah, ada pakaian seragam kakitangan badan-badan tertentu adalah berwarna kuning. Sebagai tujuan untuk menyerlahkan hakikat sebenar serta membimbing amalan pemakaian agar menepati kehendak nas-nas yang boleh dijadikan hujah, kertas kerja ini menjurus kepada topik berkaitan.

Fakta Pengharaman Pakaian Kuning Bagi Lelaki Dari Terjemahan Inggeris Sahih Muslim

Sahih Muslim adalah tersohor sebagai rujukan kedua paling sahih di antara buku-buku hadith, yang mana Sahih al-Bukhari muncul sebagai karya berkedudukan pertama. Hadith-hadith disusun mengikut topik (*al-`abwāb al-fiqhiyyah*) yang menjadi antara metod tradisi penyusunan dalam amalan pembukuan hadith. Ia mengandungi 57 topik (*kitāb*) bermula dengan 'Muqaddimah' dan di akhiri topik atau *Kitāb: al-Tafsīr*. Sahih Muslim telah diterjemah ke Bahasa Inggeris oleh Abdul Hamid Siddique. Terjemahan ini telah mendapat pengiktirafan yang tinggi dan beberapa institusi pengajian tinggi memaparkannya di laman sesawang universiti menyenangkan pembaca-pembaca mendapat capaian secara dalam talian. Institusi tersebut adalah Universiti Islam Antarabangsa[1] dan University of Southern California[2].

Berkenaan dengan pengharaman pakaian yang disentuh di dalam kertas kerja ini ianya disebut di dalam *Kitāb: al-Libās* di bawah bab ke-empat dari 35 bab berjudul: *al-Nahy 'An Lubs al-Rajul al-Thawb al-Mu'aṣfar*. Bab tersebut mengandungi dua matan hadith yang diriwayatkan oleh `Abdullah ibn `Amr serta tiga matan yang diriwayatkan oleh `Ali ibn 'Abi Talib. Berikut adalah jadual dibuat bertujuan memerincikan perbincangan tajuk kertas kerja.

Jadual 1: Pembahagian bagi teks asal[3], terjemahan teks di dalam Bahasa Inggeris[4] dan pembetulan terjemahannya

Teks Asal	Terjemahan Inggeris	Pembetulan Terjemahan
باب: النهي عن لبس الرجل الثوب المعصفر أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ أَخْبَرَهُ قَالَ رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيَّ ثَوْبَيْنِ مُعَصْفَرَيْنِ فَقَالَ إِنَّ هَذِهِ مِنْ ثِيَابِ الْكُفَّارِ فَلَا	**Chapter 3: It Is Not Permissible For A Man To Wear Clothes Of Yellow Colour** 'Abdullah b. 'Amr b. al-As reported: Allah's Messenger (may peace be upon him) saw me wearing two clothes dyed in saffron. whereupon he said: These are the clothes (usually worn by) the non-believers, so do not wear them. This hadith has been reported on the authority of	**Chapter 3: It Is Not Permissible For A Man To Wear Clothes Dyed In Safflower** *'Abdullāh ibn 'Amr ibn al-'Āṣ* reported: Allah's Messenger (may peace be upon him) saw me wearing a suit of garments dyed in safflower. whereupon he said: These are the clothes (usually worn by) the non-believers, so do not wear them. This hadith has been

[1] International Islamic University of Malaysia, "*Introduction into translation of Sahih Muslim*" dicapai 23 Julai 2015 dari laman sesawang universiti berkenaan: http://www.iium.edu.my/deed/hadith/muslim/smtintro.html

[2] Center For Muslim-Jewish Engagement, University of Southern California "*Sunnah and hadis*" dicapai 23 Julai 2015 dari laman sesawang universiti berkenaan: http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/

[3] al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. "Saḥīḥ Muslim" dalam *Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah,* ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyadh: Dār al-Salām, 2000). 1050.

[4] Siddique, Abdul Hamid "*Kitab al-Libas Wa al-Zinah (Book Pertaining To Clothes And Decoration)*" laman sesawang *Universiti Islam Antarabangsa Malaysia* dicapai 1 Ogos 2015, http://www.iium.edu.my/deed/hadith/muslim/024_smt.html

تَلْبَسْهَا وَحَدَّثَنَا زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا هِشَامٌ ح وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا وَكِيعٌ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُبَارَكِ كِلَاهُمَا عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ بِهَذَا الْإِسْنَادِ وَقَالَا عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ.	Yahya b. Abu Kathir with the same chain of trarnmitteis.	reported on the authority of *Yaḥyā ibn `Abī Kathīr* with the same chain of transmitters.
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ رَأَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيَّ ثَوْبَيْنِ مُعَصْفَرَيْنِ فَقَالَ أَأُمُّكَ أَمَرَتْكَ بِهَذَا قُلْتُ أَغْسِلُهُمَا قَالَ بَلْ أَحْرِقْهُمَا	'Abdullah b. 'Amr reported: Allah's Apostle (may peace be upon him) saw me in two clothes dyed in saffron, whereupon he said: Has your mother ordered you to do so? And I said: I will wash them. He said: But burn them.	*'Abdullāh ibn 'Amr* reported: Allah's Apostle (may peace be upon him) saw me in a suit of garments dyed in safflower, whereupon he said: Has your mother ordered you to do so? And I said: I will wash them. He said: But burn them.
عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ لُبْسِ الْقَسِّيِّ وَالْمُعَصْفَرِ وَعَنْ تَخَتُّمِ الذَّهَبِ وَعَنْ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ فِي الرُّكُوعِ	'Ali b. Abu Talib reported that Allah's Messenger (may peace be upon him) forbade wearing of silk and yellow clothes, and the gold ring, and the reciting of the Qur'an in the ruku' (state of kneeling in prayer).	*'Alī ibn Abī Ṭālib* reported that Allah's Messenger (may peace be upon him) forbade wearing of *al-Qassiyy* (a type of silk) and clothes dyed in safflower, and the gold ring, and the reciting of the Qur'an in the *rukū'* (state of bowing in prayer).
سَمِعَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ يَقُولُ نَهَانِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ الْقِرَاءَةِ وَأَنَا رَاكِعٌ وَعَنْ لُبْسِ الذَّهَبِ وَالْمُعَصْفَرِ	Ali b. Abu Talib reported: Allah's Apostle (may peace be upon him) forbade me to recite the Qur'an while I am in ruku; and the wearing of gold and clothes dyed in saffron.	*'Alī ibn Abī Ṭālib* reported: Allah's Apostle (may peace be upon him) forbade me to recite the Qur`an while I am in *rukū'*; and the wearing of gold and clothes dyed in safflower.
عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ التَّخَتُّمِ بِالذَّهَبِ وَعَنْ لِبَاسِ الْقَسِّيِّ وَعَنْ الْقِرَاءَةِ فِي الرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَعَنْ لِبَاسِ الْمُعَصْفَرِ .	Ali b. Abu Talib reported: Allah's Meisenger (may peace be upon him) forbade me to use gold rings. to wear silk clothes and to recite the Qur'an in ruku' and sajda (prostration), and to wear yellow garments.	*'Alī ibn Abī Ṭālib* reported: Allah's Messenger (may peace be upon him) forbade me to use gold rings. to wear clothes of *al-Qassiyy* and to recite the Qur'an in *rukū'* and *sujūd* (prostration), and to wear garments dyed in safflower.

Sebagaimana tertera jadual di atas; ia memaparkan pada ruang sebelah kiri ,teks asal bab berkaitan dengan menyebut hadith tanpa sanadnya yang penuh dan memadai dengan *al-rāwī al-`a'la* (sahabat) sahaja iaitu Abdullah bin al-'As dan Ali bin Abi Talib. Ia disertakan dengan ruang tengah untuk terjemahan ke Bahasa Inggeris sebagaimana telah dibuat oleh penterjemah Abdul Hamid Siddique. Ruang sebelah kanan menyusul sebagai pembetulan penulis kepada kesilapan terjemahan bagi perkataan yang bergaris di bawahnya.

Berdasarkan terjemahan, tertera dari babnya tentang pengharaman memakai pakaian kuning bagi lelaki. Selari dengan itu, terjemahan hadith-hadithnya juga menggambarkan dengan jelas larangan tersebut dengan ungkapan-ungkapan 'clothes dyed in saffron' bermaksud pakaian yang dicelup (warna) saffron serta 'yellow clothes' atau 'yellow garment' yang bermaksud pakaian kuning. Bila dibandingkan terjemahannya di kolumn ketiga ia digantikan dengan pembetulan yang mengungkapkan 'dyed in safflower' tanpa menzahirkan warna sebenar sama ada kuning atau selainnya. Terjemahan oleh penulis mempunyai banyak persamaan dengan terjemahan *Ṣaḥiḥ Muslim* oleh Nasiruddin al-Khattab[5] yang sepatutnya diketengahkan kepada umum.

Kupasan Fakta Warna Pakaian Hadith-hadith Berkenaan

Pembetulan terjemahan hadith-hadith berkenaan nampaknya tidak menzahirkan warna sebenar pakaian yang dimaksudkan. Bagi menyingkap hakikat pakaian tersebut dengan lebih lanjut, beberapa kupasan diutarakan di sini. Ungkapan 'dyed in safflower' adalah paling tepat bagi menterjemahkan perkataan "المعَصْفَر"(*al-mu*`aṣfar) di dalam teks hadith. Ia merupakan pakaian yang diwarnakan dengan herba safflower[6], yang disebut "العُصْفُر (*al-`uṣfur*) di dalam Bahasa Arab. Makna baginya memang tertera begitu di dalam karya-karya klasik yang juga berfungsi bagi menjelaskan makna perkataan-perkataan yang sukar difahami di dalam teks hadith. Herba safflower adalah dari tumbuhan yang mana bunganya yang dikeringkan bertujuan dijadikan bahan pewarna merah untuk tekstil pada masa dahulu sebelum penciptaan pewarna sintetik.[7] Ia juga adalah sumber warna kuning untuk mewarnakan pelbagai produk.[8] Bagaimanapun herba safflower hanya digunakan sebagai sumber warna merah di dalam industri tekstil pada zaman Rasulullah SAW[9]. Oleh yang demikian, menterjemahkan "المُعَصْفَر"(*al-mu*`aṣfar) di dalam teks hadith sebagai pakaian berwarna kuning adalah tidak tepat.

Apapun, larangan di dalam hadith tersebut tiada kaitan dengan warna merah, ia sebenarnya berkenaan penggunaan safflower sebagai bahan pewarna. Orang lelaki boleh memakai pakaian berwarna merah yang dihasilkan selain dari herba tersebut;

---

[5] al-Khattab, Nasiruddin. *English Translation of Sahih Muslim*. Ed. Huda Khattab,(Riyadh: Darussalam, 2007) 5: 442 – 445.

[6] al-Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf, *al-Minhāj Syarḥ Saḥiḥ Muslim ibn Ḥajjāj*. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1995) 14: 279 – 280.

[7] Encyclopedia Britannica, "*Safflower"* laman sesawang ensaiklopedia dicapai 20 November 2012, http://www.britannica.com/EBchecked/media/7198/Safflower

[8] University of California Riverside, "*Tanning, Dye and Processing Materials"* laman sesawang universiti dicapai 20 November 2012, http://www.faculty.ucr.edu/~legneref/botany/tandye.htm#flowerdyes

[9] al-Mubārakfūrī, Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm *"Tuḥfat al-`Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi' al-Tirmizī"* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990) 5: 322.

contohnya tanah liat yang juga menyumbang sebagai pewarna pada zaman Rasulullah SAW[10]. Begitu juga pewarna sintetik yang luas penggunaannya pada zaman moden ini. Berlainan dengan lelaki, kaum wanita dibenarkan mengenakan busana yang mendapat sentuhan dari warna *safflower*.[11]

Fakta ini juga menyangkal terjemahan yang menyebut *al-mu`aṣfar* sebagai pakaian yang dicelup warna saffron. Memang benar saffron juga adalah herba yang pernah digunakan sebagai pewarna kuning bagi pakaian, cuma lafaz bermaksud pakaian hasil celupannya di dalam Bahasa Arab adalah "*al-muza'far",* bukan *al-mu`aṣfar*. Perkataan *"al-muza'far"* bertepatan dengan nama herba itu di dalam Bahasa Arab yang disebut "*al-za'farān".* Fakta berkenaan akan dijelaskan dengan lebih lanjut pada sub-topik yang menyusul. Berbalik kepada hukum *al-mu`aṣfar* bagi lelaki terdapat perbezaan pendapat sebagaimana berikut:

1) Haram, mengikut pandangan Imam Nawawi[12] dan Imam al-Syawkani[13].

2) Makruh, mengikut segolongan ulama[14].

3) Harus, mengikut pendapat Imam Syafie disebabkan beliau secara peribadi tidak menemui nas yang jelas mengharamkannya[15].

Pemakaian Warna Kuning Bagi Lelaki di Zaman Rasulullah SAW

Masyarakat Arab pada zaman Rasulullah SAW sebagaimana maklum, bukan hanya bergantung kepada pemakaian busana ringkas yang tidak memerlukan celupan warna. Hakikatnya pada era tersebut perusahaan tekstil telah mengenalpasti sumber alam semulajadi yang boleh dijadikan pewarna pakaian. Warna kuning adalah di antara warna yang berjaya dihasilkan di dalam perusahaan tersebut di samping warna merah, hijau dan hitam. Walaupun riwayat yang menyebut penggunaan lelaki bagi pakaian berwarna kuning tidak banyak berbanding warna lain, hadith-hadith yang kedapatan boleh menjadi bukti untuk tujuan tersebut. Riwayat yang paling menonjol berkenaannya adalah hadith hasan yang diriwayatkan dari Zayd ibn `Aslam RA:[16]

> *Bahawa Ibn 'Umar telah mewarnakan janggutnya dengan warna kuning sehingga bajunya terkena warna tersebut. Beliau kemudiannya ditanya: "Mengapa kamu mewarnakan dengan warna kuning?" Beliau berkata: "Sesungguhnya aku telah melihat Rasulullah SAW menggunakannya dan tiada warna lain yang lebih disukainya". Ibn*

---

[10] al-Tirmizī, Muḥammad ibn 'Isā ibn Sawrah. *"Sunan al-Tirmizī"* dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dar al-Salam, 2000) 1933.

[11] al-Syawkānī, Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad. " *Nayl al-`Awṭār min `Ahadīth Sayyid al-`Akhyār"* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995).2: 96 - 97.

[12] al-Nawawī. al-Minhāj Syarḥ Saḥiḥ Muslim ibn Ḥajjāj. 14: 280.

[13] al-Syawkānī. "Nayl al-`Awṭār min `Ahadīth Sayyid al-`Akhyār". 2: 97.

[14] Ibid. 2: 97.

[15] al-Nawawī. al-Minhāj Syarḥ Saḥiḥ Muslim ibn Ḥajjāj. 14: 280.

[16] al-Sijistāni, Sulaymān ibn al`Ash'ath ibn `Isḥāq, "Sunan `Abī Dawūd" dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dār al-Salām, 2000) (Kitab: al-Libās, Bāb: Fī al-maṣbūgh bi al-ṣufrah, No. 4064) h. 1520; al-Nasā`ī, `Aḥmad ibn Shu'ay ibn 'Alī ibn Sinān, "al-Sunan al-Ṣughrā" dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dār al-Salām, 2000) (Kitāb: al-Zīnah, Bāb: al-za'farān No. 5118) h. 2416.

'Umar telah pernah mewarnakan pakaiannya (dengan warna kuning) kesemuannya sehinggalah serbannya.

Masyarakat Arab pada masa tersebut mendapat sumber warna kuning bukan hanya dari safflower bahkan terdapat juga sumber-sumber lain seperti saffron dan '*al-wars*'. Mereka menganggap *'al-wars'* menyerupai *saffron* dari segi fungsinya sebagai pewarna dan adakalanya mencampurkan kedua jenis tumbuhan tersebut untuk mendapatkan warna kuning.[17]

al-Wars adalah sejenis tumbuhan kekacang yang tumbuh di Ethiopia, India dan tanah Arab. Bila kekacangnya mula matang kulitnya mengeluarkan sedikit bulu yang halus dan mula dilitupi bintik-bintik merah.[18] Pada masa dahulu ia ditanam khusus untuk digunakan sebagai pewarna tekstil dan ramuan penjagaan kulit muka wanita yang dipanggil 'al-ghumrah'.[19] Pada zaman Rasulullah SAW tumbuhan al-wars lebih sinonim dengan negeri Yaman[20]. Manakala *saffron* adalah sejenis tumbuhan bebawang yang mana stigma bunganya dikeringkan untuk digunakan sebagai perencah makanan serta pewarna bagi makanan dan tekstil .[21]

Adakalanya hanya saffron yang digunakan sebagai pewarna sebagaimana hadith yang diriwayatakan oleh 'Abdullāh ibn Hassan, dari dua neneknya; Ṣafiyyah binti 'Ulaybah dan Duhaybah binti 'Ulaybah meriwayatkan dari moyang mereka berdua Qaylah binti Makhramah r.a.[22] dengan sanad dha'if:

Kami telah mendatangi Rasulullah S.A.W., seterusnya beliau menceritakan dengan panjang lebar percakapannya dengan Rasulullah S.A.W. sehingga datanglah seorang lelaki ketika matahari telah naik tinggi dengan berkata: " Salam ke atasmu wahai Rasulullah". Maka Rasulullah pun menjawab: "Dan ke atasmu salam dan rahmat Allah". Pada saat itu Rasullah memakai sepasang baju yang ada kesan celupan saffron yang telah pudar.

Hadith di atas memaparkan Rasulullah yang telah dilihat memakai pakaian berwarna kuning sebagai bukti kepada kenyataan Ibn 'Umar. Pemakaian lelaki bagi warna kuning bukanlah suatu perkara ganjil pada masa tersebut. Bahkan Ibn `Umar r.a.[23] dalam hadith lain yang sahih ada meriwayatkan:

---

[17] al-'Azim`abādī, Muḥammad Shams al-Ḥaqq," 'Awn al-ma'būd sharh Sunan `Abī Dāwūd" (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995) 11: 77.

[18] Muṣṭafā, `Ibrāhīm et al. "a*l-Mu'jam al-Wasīt*" (Istanbul: Dār al-Da'wah, 1972) 2: 1025.

[19] Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'Alī ibn Aḥmad." *Lisān al-'Arab"*. (Kaherah: Dār al-Hadīth, 2003) 9: 273.

[20] al-'Aynī, Muḥammad ibn `Aḥmad. *"'Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī"* (Kaherah: Sharikat Maktabat wa Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa `Awlāduh, t.t) 18: 48.

[21] Encyclopedia Britannica. (2012). *Saffron.*
Ibid. 1: 394

[22] al-Tirmizi, "*Sunan al-Termizi"* (Kitab: al-Adab, Bab: Ma Ja`a fi al-Thaub al-Asfar). h. 1934.

[23] al-Bukhārī, Muḥammad ibn `Ismā'īl. "Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dar al-Salam, 2000) (Kitāb: al-Libās, Bāb: al-Barānis, No. 5803) h. 495.
al-Naysābūrj. "Saḥīḥ Muslim" (Kitāb: al-Ḥajj, Bāb: Mā Yubāḥ li al-Muḥrim bi Ḥajj `aw 'Umrat Lubsuh wa Mā lā Yubāḥ, No. 1177) h. 868.

> *Sesungguhnya seorang lelaki telah bertanya Rasulullah SAW (tentang) apa yang (patut) dipakai oleh orang yang berihram, maka (Baginda) menjawab: "Tidak (diharuskan) memakai kemeja, serban, seluar, burnus (baju bersambung penutup kepala), baju yang dicelup al-wars atau saffron.*

Pakaian-pakaian yang disebut di dalam hadith di atas adalah busana yang memang telah wujud dalam masyarakat Rasulullah SAW. Cuma bila berihram lelaki tidak dibenarkan mengenakannya, di antaranya ialah pakaian yang berwarna kuning hasil celupan al-wars atau saffron[24]. Adapun di luar ihram, terdapat perbezaan pendapat tentang hukum memakai pakaian kuning celupan saffron bagi lelaki. Hukum memakainya adalah haram mengikut mazhab Syafie[25], manakala bagi mazhab Maliki adalah harus[26].

Penutup

Perbincangan ini telah membuka satu lembaran dari hasil terjemahan hadith Nabi SAW. Tidak dinafikan ianya adalah suatu usaha yang gigih demi menyampaikan intipati ajaran-ajaran Nabi SAW kepada umatnya yang bukan Arab dari kalangan penutur berBahasa Inggeris atau berlatar-belakangkan pengajian Inggeris. Walaupun ianya adalah usaha yang mengkagumkan, kesilapan terjemahan hadith yang berlaku sudah tentu boleh menimbulkan kekeliruan dan salah faham terhadap intipati nas tersebut, yang kebanyakannya adalah berkaitan hukum-hakam. Salah faham tersebut akan berkekalan sekiranya tiada yang tampil memperbetulkan faktanya.

Penterjemahan teks hadith bukan hanya memerlukan kebolehan dalam bahasa yang hendak diterjemahkan. Adalah penting penguasaan di dalam bidang Ulum al-Hadith, terutamanya Gharib al-Hadith diberi penekanan di dalam usaha tersebut. Tidak dinafikan memang agar sukar untuk mendapatkan individu yang menguasai bidang Hadith dan juga bahasa asing selain dari Bahasa Arab. Bagaimanapun, kerja terjemahan boleh dilakukan secara berkolaborasi dengan melibatkan individu-individu dari pelbagai kepakaran yang diperlukan.

Kesilapan terjemahan yang terdapat tidak mempunyai masalah untuk diperbetulkan kerana fakta-faktanya tersimpan di dalam karya-karya klasik bidang Hadith. Karya –karya ini yang mampu menjelaskan perkataan atau frasa Bahasa Arab yang dituturkan pada lebih empat belas kurun yang lalu. Ia bermakna kebergantungan kepada hanya penutur asal Bahasa Arab kontemporari tidak memadai. Bahkan yang menjadi pilihan ialah mereka yang arif tentang Bahasa Arab yang dituturkan pada zaman Rasulullah SAW disamping penguasaan moden bagi Bahasa tersebut.

Berkenaan pemilihan terjemahan pula adalah wajar dibuat perbandingan antara sumber yang ada. Adalah penting dikemukakan terjemahan yang paling baik, apatah lagi untuk bacaan ilmuan di institusi pengajian tinggi.

---

[24] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, `Aḥmad ibn 'Alī. *Fatḥ al-Bārī bī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Ed. 'Abd al-''Azīz ibn 'Abdillāh ibn Bāz. (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.) 10: 305.

[25] al-Nawawī." al-Minhāj Syarḥ Saḥiḥ Muslim ibn Ḥajjāj". 14: 305.

[26] Ibn Ḥajar al-'Asqalānī. Fatḥ al-Bārī bī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. 10: 305.

Rujukan

1. al-‘Aynī, Muḥammad ibn `Aḥmad. “’Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī” (Kaherah: Sharikat Maktabat wa Maṭba’at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa `Awlāduh, t.t)
2. al-‘Azim`abādī, Muḥammad Shams al-Ḥaqq,” ‘Awn al-ma’būd sharh Sunan `Abī Dāwūd” (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995)
3. al-Bukhārī, Muḥammad ibn `Ismā’īl. “Ṣaḥīḥ al-Bukhārī dalam Mawsū’at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dar al-Salam, 2000)
4. Center For Muslim-Jewish Engagement, University of Southern California “Sunnah and hadis” dicapai 23 Julai 2015 dari laman sesawang universiti berkenaan: http://www.usc.edu/org/cmje/religious-texts/hadith/
5. Encyclopedia Britannica, “Safflower” laman sesawang ensaiklopedia dicapai 20 November 2012, http://www.britannica.com/EBchecked/media/7198/Safflower
6. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, `Aḥmad ibn ‘Alī. Fatḥ al-Bārī bī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. Ed. ‘Abd al-‘’Azīz ibn ‘Abdillāh ibn Bāz. (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.t.)
7. International Islamic University of Malaysia, “Introduction into translation of Sahih Muslim” dicapai 23 Julai 2015 dari laman sesawang universiti berkenaan: http://www.iium.edu.my/deed/hadith/muslim/smtintro.html
8. al-Khattab, Nasiruddin. English Translation of Sahih Muslim. Ed. Huda Khattab,(Riyadh: Darussalam, 2007)
9. Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī ibn Aḥmad.” Lisān al-‘Arab”. (Kaherah: Dār al-Hadīth, 2003)
10. al-Mubārakfūrī, Muhammad ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Abd al-Rahīm “Tuḥfat al-`Aḥwazī bi Syarḥ Jāmi’ al-Tirmizī” (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1990)
11. Muṣṭafā, `Ibrāhīm et al. “al-Mu’jam al-Wasīt” (Istanbul: Dār al-Da’wah, 1972)
12. al-Nasā`ī, `Aḥmad ibn Shu’ay ibn ‘Alī ibn Sinān, “al-Sunan al-Ṣughrā” dalam Mawsū’at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn ‘Abd al-‘Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dār al-Salām, 2000)
13. al-Nawawī, Yaḥyā ibn Syaraf, al-Minhāj Syarḥ Saḥiḥ Muslim ibn Ḥajjāj. (Beirut: Dār al-Ma’rifah, 1995)

14. al-Naysābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. "Saḥīḥ Muslim" dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyadh: Dār al-Salām, 2000).
15. Siddique, Abdul Hamid "Kitab al-Libas Wa al-Zinah (Book Pertaining To Clothes And Decoration)" laman sesawang Universiti Islam Antarabangsa Malaysia dicapai 1 Ogos 2015, http://www.iium.edu.my/deed/hadith/muslim/024_smt.html
16. al-Sijistāni, Sulaymān ibn al`Ash'ath ibn `Ishāq, "Sunan `Abī Dawūd" dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dār al-Salām, 2000)
17. al-Syawkānī, Muhammad ibn 'Alī ibn Muhammad. " Nayl al-`Awṭār min `Ahadīth Sayyid al-`Akhyār" (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995).
18. al-Tirmizī, Muḥammad ibn 'Isā ibn Sawrah. "Sunan al-Tirmizī" dalam Mawsū'at al-Ḥadīth al-Sharīf: al-Kutub al-Sittah, ed. Ṣāliḥ ibn 'Abd al-'Azīz Āl-Shaykh. (Riyādh: Dar al-Salam, 2000)
19. University of California Riverside, "Tanning, Dye and Processing Materials" laman sesawang universiti dicapai 20 November 2012, http://www.faculty.ucr.edu/~legneref/botany/tandye.htm#flowerdyes

SALAH FAHAM DALAM MEMAHAMI FIQH HADITH ZUHUD: KAJIAN TERHADAP MASYARAKAT DI NEGERI SEMBILAN

Mohammad Fahmi bin Abdul Hamid
Ishak Hj Suliaman

***Abstrak**:* Konsep zuhud adalah suatu konsep kehidupan yang sederhana. Setiap individu yang ingin mendekatkan diri kepada Allah s.w.t seharusnya memahami dan mengamalkan zuhud dalam kehidupan seharian mereka. Namun begitu, masalah mulai timbul apabila segelintir masyarakat telah salah dalam mentafsir dan memahami fiqh hadith zuhud yang sebenar. Mereka lebih cenderung memahami teks hadith secara literal tanpa merujuk kepada perbahasan fiqh hadith yang kritis. Artikel ini bertujuan untuk mengenal pasti konsep zuhud menurut fiqh hadith zuhud dalam *Kitab al-Zuhud* bersumberkan *al-Kutub al-Sittah* serta menilai tahap kefahaman dan amalan masyarakat di Negeri Sembilan. Melalui analisis kualitatif dan kuantitatif, terdapat 555 hadith yang terdapat dalam kitab zuhud bersumberkan *al-Kutub al-Sittah*. 421 hadith adalah hadith *sahih*, 53 *da'if*, 41 *hasan*, 21 *hasan sahih*, 11 *da'if jiddan*, 4 *sahih lighairih*, 2 *mawdu'* dan 2 munkar. Hasilnya, zuhud ini meliputi harta dan dunia, amal ibadat, percakapan, makanan, mencari rezeki, serta *wara' tawadu' rida,* dan *pendek angan-angan*. Tahap kefahaman dan amalan 100 orang responden berada di tahap sederhana kerana ramai yang masih keliru dengan konsep zuhud itu sendiri serta memahami bahawa zuhud hanya perkaitan diantara harta dan dunia sahaja sedangkan perlu dan mesti diperluaskan dalam segenap aspek kehidupan.

***Kata Kunci*:** Konsep Zuhud, Salah Faham Zuhud, Fiqh al-Hadith Zuhud, Kefahaman dan Amalan Masyarakat.

PENGENALAN

Dalam hadith Nabi SAW, penentuan awal bulan Ramadhan dan hari raya hanya dapat ditetapkan menurut kesaksian saksi yang dapat melihat hilal dan *istikmal*. Penetapan dengan metod tersebut berlaku secara umum setelah hakim memutuskan sama ada menerima atau menolak kesaksian dalam melihat kewujudan hilal kerana kesaksian merupakan dalil atau bukti yang paling kuat yang dapat digunakan oleh hakim untuk menetapkan masa-masa tersebut. Akibat daripada perbezaan masa dan perkembangan ilmu hisab, menjadikan ilmu hisab lebih pasti untuk dijadikan dalil atau bukti. Di Indonesia, penetapan awal bulan Ramadhan dan hari raya amat sering berlaku perbezaan dalam menerima dan menolak kesaksian hilal. Penolakan kesaksian hilal juga terjadi dalam sidang *ithbat* (penetapan) awal bulan Ramadhan dan hari raya oleh pemerintah walaupun saksi-saksi tersebut telah di *ithbat* oleh Hakim Mahkamah Syar'iyah. Oleh kerana itu, penulis ingin mengkaji tentang pemahaman hadith-hadith kesaksian hilal secara konsteksual dan amalannya di Indonesia.

Pengertian *Ithbat* Kesaksian

Kata akar perkataan *ithbat* iaitu ثبت – يثبت –ثباتا ertinya tetap, tenang, hujjah sedangkan kata اثباتا maknanya penetapan dengan bukti atau hujjah.[1] Kata saksi dalam bahasa Arab disebut dengan شاهد iaitu orang yang mengetahui dan yang menerangkan sesuatu yang diketahui. Sedangkan kata شهيد atau شهداء yang *masdar*-nya الشهادة yang bermakna berita yang pasti. Kata شهد– يشهد bermakna menghadiri, menyaksikan dengan mata dan mengetahui. Kata الشهادة juga bermakna *al-bayyinah* (bukti), *yamin* (sumpah) dan *iqrar* (pengakuan).[2]

Secara istilah, kesaksian bermaksud memberitahu dengan sebenarnya hak seseorang terhadap orang lain dengan lafaz aku bersaksi.[3] Kesaksian iaitu pemberitahuan yang benar untuk menetapkan suatu hak dengan ucapan kesaksian di hadapan mahkamah.[4] Sedangkan saksi adalah orang yang mempertanggungjawabkan kesaksian dan menyampaikannya kerana ianya menyaksikan suatu peristiwa yang orang lain tidak menyaksikannya. *ithbat* kesaksian rukyah hilal adalah penetapan tentang kebenaran kesaksian rukyah hilal. Sedangkan orang yang melakukan penetapan tersebut adalah hakim dengan menilai kebenaran kesaksian.

Hadith-hadith Nabi SAW tentang *ithbat* Kesaksian Hilal

Pertama, kesaksian seorang saksi pada *hilal* Ramadhan dari Ibn'Abbas:

إِنِّي رَأَيْتُ الْهِلَالَ قَالَ أَتَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَتَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ قَالَ نَعَمْ قَالَ يَا بِلَالُ أَذِّنْ فِي النَّاسِ أَنْ يَصُومُوا غَدًا.[5]

Terjemahan: "*Sesungguhnya saya telah melihat hilal (Ramadhan), beliau bertanya: Apakah kamu bersaksi bahawa tidak ilah selain Allah dan Muhammad adalah Rasulullah" Dia menjawab, Iya, Nabi berkata kepada Bilal: Wahai Bilal, umumkan agar manusia mulai berpuasa besok*".

---

[1] Ibn Mandhur, *Lisan al-'Arabi,* (tt), Mesir: Dar al-Ma'arif, p, 1:467-468
[2] Ibn Mandhur, *Lisan al-'Arabi,* p 4: 2348-2351
[3] Shihab al-Din Ahmad bin Ahmad al-Qalyubi, (tt), *Hashiyah al-Qalyubi 'ala Sharh Jalal al-Din al-Mahalli*, Beirut: Dar Ihya', p 4:316
[4] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), Damshiq: Dar al-Fikr, p. 6: 556.
[5] Hadith riwayat al-Tirmidhi, kitab al-sawm, bab ma ja' fi al-sawm bi shahadah, no. Hadith. 691. Al-Tirmidhi memberikan catatan bahawa hadith tersebut terdapat banyak perbezaan pendapat, Sufyan al-Thawri dan ulama lainnya mengatakan bahawa riwayat Simak dari Ikrimah kepada nabi saw secara *mursal*. Meskipun hadith tersebut *mursal*, mayoriti *ahl al-'ilm* beramal dengan hadith tersebut. Abu Daud, Ibn Majah, juga meriwayatkan dari jalur tersebut. Al-Albani mengatakan bahawa kualiti hadith tersebut *da'if* (lemah) kerana adanya *'illah* dalam periwayatan Simak kepada 'Ikrimah dan menurut Ibn Hazm periwayatan Simak tidak dapat dijadikan hujjah. Lihat Muhammad bin 'Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, al-Riyad: Maktabah al-Ma'arif, p. 163

Kedua, kesaksian dua orang saksi yang adil dari ‘Abd al-Rahman Ibn Zayid ibn Khattab:

> صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وانسكوا لها فإن غم عليكم فأكملوا ثلاثين فإن شهد شاهدان فصوموا وأفطروا.[6]
>
> Terjemahan: “*Berpuasalah kerana melihat hilal dan berbukalah karena melihat hilal dan beribadahlah kerana melihat hilal, maka jika pandangan hilal terhalang maka genabkanlah bilangan tiga puluh hari, maka apabila ada dua orang saksi yang memberikan kesaksian maka berpuasalah dan berhari rayalah*”.

Ketiga, kesaksian beberapa orang saksi dari Ibn ‘Umar:

> تراءى الناس الهلال، فأخبرت رسول الله صلى الله عليه وسلم أني رأيته، فصام وأمر الناس بصيامه.[7]
>
> Terjemahan: “Orang-orang melihat hilal, lalu aku memberitahu Rasulullah SAW, bahawa aku melihatnya. Beliau kemudian berpuasa dan menyuruh orang-orang supanya berpuasa”.

Pendapat Ulama tentang Kesaksian *Hilal*

Pembicaraan tentang saksi dibahagikan kepada tiga bahagian iaitu, sifat-sifat saksi, jantina dan bilangannya. Hadith-hadith di atas memberikan pengetahuan tentang perbezaan kesaksian hilal, mencukupkan kesaksian seorang saksi,[8] mengharuskan dua orang saksi dan banyak saksi.

Menurut majoriti Mazhab Shafi‘i dan Imam Ahmad ibn Hanbal menerima kesaksian satu orang saksi dalam penentuan awal Ramadan baik dalam keadaan cerah mahupun mendung atau pandangan terhalang.[9] Pendapat ini diperakui oleh Ibn Mubarrak, Al-Muayyad Billah dan al-Nawawi menyebutkan pendapat inilah yang

---

[6] Al-Nasa’i, kitab siyam, bab qabul shahadah al-rajul al-wahid ‘ala hilal shahr ramadan, dhikr al-ikhtilaf fih ‘ala sufyan fi hadith simak, no. Hadith 2116. Al-Albani memberikan kualiti hadith tersebut sahih, Abi ‘Abd al-Rahman bin Shu‘ayb bin ‘Ali, *Sunan al-Nasa'i,* (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani Riyad: Dar al-Ma‘arif, p.337

[7] Hadith riwayat Abu Dawud, kitab sawm, bab fi shahadah al-wahid ‘ala ru’yah hilal ramadan, no. Hadith 2342. Al-Shawkani berpendapat hadith tersebut juga diriwayatkan oleh Ibn Hibban, al-Darimi dan al-Hakim yang berkualiti sahih, lihat Abi Dawud Sulayman bin al-Ash‘ath al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani Riyad: Dar al-Ma‘arif**,** p. 411 dan Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar,* (tt), Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, p. 4:209-210

[8] Ditemukan riwayat lain yang bersumber dari Bayhaqi yang menguatkan riwayat hadith tersebut namum kualitinya lemah (*da’if).* Lihat, Ibrahim Ta al-Qaysi dan Hamdi Muhammad Murad ‘Ali Hasan ‘Ali al-Halabi, *Mawsu‘ah al-Ahadith wa Al-Athar al-Da‘ifah wa al-Mawdu‘ah*, (1999 M/1419 H), al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif, no. hadith 30242 dan 30748. Dan Abi al-Tayyib Muhammad Shams al-Haq al-‘Adim Abadi, *‘Awn al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Dawud*, (1967 M / 1388 H), Madinah: Al-Maktabah al-Salafiyah, p.6:466-467.

[9] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), p. 2:52**,**

benar dan mereka berpandukan kepada hadith Ibn ‘Abbas.[10] Pendapat ini merupakan ijtihad al-Shafi‘i dalam *qawl al-qadim***.**[11]

Sedangkan dalam *qawl jadid,* al-Shafi‘i menerima kesaksian *hilal* bulan Ramadhan dengan dua orang saksi. Pendapat ini didasarkan kepada *qiyas* terhadap sesuatu yang tidak terlihat.[12] Kesaksian penglihatan *hilal* diqiyaskan kepada kesaksian secara am, sehingga penerimaan kesaksian tersebut hanya diterima jika terdapat dua orang saksi. Oleh kerana itu, kedua saksi tersebut saling menguatkan sehingga masuknya awal bulan Ramadhan dan diterima oleh orang ramai. Demikian juga dengan ketidakjujuran saksi dapat dibantah oleh saksi yang lain.

Al-Shafi‘i mengubah ijtihadnya terhadap pemahaman hadith kesaksian seorang saksi dari makna tekstual kepada makna kontekstual dengan alasan lebih berhati-hati dan kesaksian dua orang saksi akan lebih baik dan lebih dapat dipertahankan kebenarannya daripada kesaksian seorang saksi. Perbezaan ijtihat al-Shafi‘i tersebut juga diakibatkan oleh perubahan masa dan tempat.

Sementara dalam Mazhab Maliki tidak menerima kesaksian kecuali dua orang saksi, kesaksian seorang saksi tidak dapat diterima meskipun pandangan mata terhalang dalam melihat hilal.[13] Pendapat ini disokong juga oleh al-Layth, al-Auza‘i dan al-Thawri. Mereka membantah hadith Ibn ‘Abbas dengan mengatakan bahawa Nabi saw menerima kesaksian Arab Badwi kerana sebelumnya mungkin beliau telah menerima kesaksian dari saksi yang lain.[14]

Mazhab Hanafi mengambil jalan tengah dari kedua-dua pendapat di atas iaitu diterimanya seorang saksi disebabkan keadaan cuaca pada waktu tersebut yang mendung atau tertutup awan atau debu yang mungkin menyebabkan hilal tidak terlihat kecuali oleh saksi tersebut. Tetapi jika langit cerah dan terang, maka yang diterima daripada ramai kesaksian, maka jumlah mereka ditentukan oleh pemimpin, kerana semua orang dapat melihatnya dengan jelas. Jika dalam keadaan cerah dan terang, *hilal*

---

[10] Menurut al-Nawawi Hadith tentang kesaksian seorang Arab Badui tersebut diriwayatkan oleh banyak periwayat menurut Hakim hadith tersebut *Sahih* dengan sanad bersambung, sedangkan al-Tirmidhi *mursal,* demikian juga dengan kitab-kitab sunan yang lain termasuk al-Bayhaqi. Al-Nawawi mengambil kesimpulan bahawa menurut pendapat yang benar bahawa hadith yang diriwayatkan secara *mursal* dan ada riwayat yang lain yang meriwayatkan secara bersambung maka hadith tersebut dapat dijadikan hujjah, kerena besamaan dengan tersebut terdapat *ziyadah* dan *ziyadah al-thiqah* dapat diterima. Sedangkan hadith Tawus dari Ibn ‘Umar dan Ibn ‘Abbas yang diriwayatkan oleh al-Bayhaqi merupakan hadith lemah yang tidak dapat dijadikan dalil. Akan tetapi hadith Fatimah bint al-Husayn ibn ‘Ali yang juga diriwayatkan oleh al-Bayhaqi dan al-Shafi’i dalam musnadnya berkualiti *Sahih*. Abi Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘ Sharh al-Muhadhdhab li al-Shayrazi*, (tt), Saudi Arabiya: Maktabah al-Irshad, p. 6:293, dan al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar,* (tt),p. 4: 210

[11] Muhammad Ibn Idris al-Shafi‘i, *Al-Umm,* (2001 M / 1422 H), Dar al-Wafa': t.tp, p. 321, dan Abi al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin ibn Habib al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir,* (1994 M / 1414 H), Beirut: Dar Al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 3:412, dan al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘* ‘(tt), 6:289.

[12] Al-Shafi‘i, *Al-Umm*, (2001 M / 1422 H), p. 322

[13] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), 2:51

[14] Al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (tt), 4: 213

hanya dapat dilihat oleh seorang sahaja, maka jelas ini menunjukkan kekeliruan penglihatan.[15]

Para ulama tidak membezakan kesaksian dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya kecuali ulama dari kalangan Mazhab Shafi'i dan Hanbali yang menerima kesaksian satu orang saksi yang melihat hilal, hal ini disebabkan untuk untuk lebih berhati-hati kerana dikhuatiri adanya keinginan mengakhiri puasa dengan lebih cepat. Al- Shafi'i mempertimbangkan risiko tersebut, maka beliau membezakan kesaksian dalam memperawal dan mengakhiri puasa. Risiko berhari raya atau berbuka lebih besar daripada risiko memulakan puasa Ramadan.[16]

Penerimaan seorang saksi dalam mengakhiri puasa Ramadan hanya boleh menurut pendapat Abu Thawr yang membolehkannya. Abu Thawr tidak melihat adanya pertentangan antara hadith-hadith tersebut, dan ianya tidak membezakan antara kesaksian untuk awal Ramadan dan kesaksian dalam berhari raya.[17] Para ulama tidak membezakan antara kesaksian dalam penetapan bulan Syawal dan Zulhijjah. Mazhab Maliki, Shafi'i dan Hanbali harus melalui kesaksian dua orang saksi dalam melihat hilal, sedangkan Mazhab Hanafi mestilah disaksikan oleh banyak orang jika langit cerah dan boleh kesaksian seorang saksi bila penglihatan terhalang.

Shafi'i dan pengikutnya mengharuskan saksi melihat hilal mestilah orang lelaki yang beragama Islam, baligh dan bukan hamba. Para ulama bersepakat bahawa saksi harus bersifat adil. dalam Mazhab Shafi'i syarat kesaksian ini bersifat mutlak tidak boleh diganti kesaksian lelaki dengan dua orang wanita kerana puasa dan hari raya merupakan persoalan ibadah yang bersifat tetap.[18] Sedangkan dalam Mazhab Hanafi dan Hanbali, kesaksian dalam melihat hilal sama dengan proses dalam periwayatan hadith sehingga kesaksian wanita dan hamba sahaya pun dapat diterima.[19]

Kesaksian melihat hilal ditetapkan oleh Rasulullah saw dengan beberapa cara, pertama saksi menyampaikan bahawa mereka telah melihat hilal, seterusnya jika saksi tersebut satu atau dua orang maka kesaksian tersebut dikukuhkan dengan sumpah dan mengucapkan dua kalimat shahadah, jika saksi jumlah yang banyak yang *mutawatir*, maka kesahihan kesaksian tersebut tidak perlu diteliti kembali.

Perbincangan tentang kesaksian hilal pada penerangan di atas lebih menitikberatkan kepada bilangan saksi berbanding dengan sifat-sifat saksi dan jantina disebabkan oleh kebenaran berita jika disampaikan oleh beberapa orang yang adil. Tujuan kesaksian dalam kes ini adalah untuk menzahirkan kebenaran untuk memulakan waktu dalam beribadah atau mengakhirinya, dan kebenaran tersebut dapat diyakini oleh semua orang. Selain itu, ia tidak boleh meninggalkan keadaan yang asli kecuali dengan bukti atau dalil. Dalam hadith di atas, kesaksian merupakan bukti dan dalil yang paling kuat.

---

[15] Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami,* (1985 M / 1405 H), 2:558-600, Abu al-Tayb Muhammad Shams al-Haq al-'Adim Abadi, 'Awn al-Ma'bud, (1967 M / 1388 H), p. 6:466. Dan Al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (1994 M / 1414 H), p. 3:412

[16] Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami,* (1985 M / 1405 H), p. 2: 601.

[17] Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid,* (2006 M / 1427 H), Beirut: Dar ibn Hazm, p. 239-240

[18] Al-Nawawi, *Kitab al-Majmu',* (tt), p. 6:287

[19] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami* (1985 M / 1405 H), p. 2:600

Memahami Hadith *Ithbat* Kesaksian *Hilal*

Konsep *Bayyinah*

Terdapat beberapa metod yang dapat digunakan oleh hakim sebagai bukti serta keterangan di dalam mahkamah. Menurut Sayyid Sabiq pengakuan (*iqrar*), kesaksian, sumpah dan cara-cara lain yang diperakui menurut hukum.[20] Sedangkan Wahbah al-Zuhayli menyebutkan *shahadah*, sumpah, *iqrar* (pengakuan) dan *qara'in* (bukti-bukti). Metod-metod tersebut adalah *bayyinah* (keterangan) dalam mahkamah yang ditempuh untuk menunjukkan kebenaran. Rasulullah bersabda dari Ibn 'Abbas:

البينة على المدعي. واليمين على المدعى عليه.[21]

> Terjemahannya: "*Pihak pendakwa hendaklah mendatangkan keterangan/bukti sementara pihak tertuduh hendaklah bersumpah*".

Dari segi Bahasa, *bayyinah* bermakna terang, jelas dan nyata. Manakala pengertian menurut istilah syarak majoriti ulama menyatakan bahawa *bayyinah* bermakna *shahadah*. Pendapat yang lain memberikan maksud *bayyinah* iaitu bukti, hujjah atau dalil. *Bayyinah* adalah apa sahaja bentuk keterangan yang dapat membantu, menjelaskan, menerangkan, atau membuktikan sesuatu kes yang dibicarakan dalam proses menzahirkan kebenaran dan keadilan. Pendapat ini disokong oleh Ibn Taymiyah dan Ibn Qayyim.

Oleh sebab itu, Ibn Qayyim menjelaskan makna البينة على المدعي adalah menjadi kewajipan pendakwa untuk mengemukakan keterangan atau hujah yang dapat menguatkan dakwaannya agar hakim dapat menzahirkan kebenaran yang sebenarnya. Walaupun saksi dua orang lelaki termasuk di antara bukti-bukti, tetapi tidak dapat diragukan bahawa bukti-bukti yang lain boleh menjadi lebih kuat daripada kesaksian itu sendiri. Menurut Ibn Qayyim, *bayyinah* adalah setiap mana-mana yang menjelaskan kebenaran.[22]

Jika merujuk kepada makna *bayyinah* dalam al-Qur'an dan Sunnah, maka penggunaan kata tersebut bersifat am kepada segala sesuatu yang dapat menyatakan dan mengungkapkan kebenaran. Pengertian ini lebih am daripada pendapat fuqaha' yang mengkhaskan kepada dua orang saksi lelaki atau sumpah, misalnya Surah al-Hadid (57:35) dan al-Bayyinah (98:4) yang memberikan makna *bayyinah* sebagai dalil, bukti dan keterangan. Masih banyak ayat-ayat al-Qur'an yang lain yang menjelaskan bahawa *bayyinah* itu tidak dihadkan kepada dua orang saksi sahaja.[23]

Memahami kepada kata *bayyinah* semata-mata bermakna *shahadah*, sebenarnya menyempitkan makna itu sendiri dan ianya dapat mengabaikan bukti-bukti

---

[20] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (tt), Mesir: Al-Fath li A'lam al-'Arabi, p. 3:224

[21] Hadith riwayat al-Tirmidhi, Kitab al-Ahkam, bab. Ma ja' fi al-Bayyinah 'Ala al-Mudda'i wa al-Yamin al-Mudda'a 'Alayh No. hadith 1341, menurut Ibn Mubarak hadith tersebut lemah kerana Muhammad bin 'Abd Allah al-'Arzami seorang yang lemah dari segi hafalanya, sedangkan al-Albani mensahihkannya. Menurut al-Tirmidhi hadith tersebut diamalkan oleh sahabat nabi dan ulama sesudah mereka. Muhammad bin 'Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), 316

[22] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lam al-Muwaq'in 'an Rabb al-'Alamin,* (2006 M / 1427 H), Mesir: Dar al-Hadith, p 1:78-79

[23] *Ibid.*, p. 80

dan keterangan yang lebih kuat daripada *shahadah* itu sendiri. Dengan perkembangan sains teknologi dan perubahan masa, maka hasil penemuan sains dan teknologi tersebut dapat dijadikan sebagai alat bukti yang lebih tinggi ketepatannya daripada *shahadah* bahkan dapat menafikan *shahadah* jika bercanggah dengan sains moden, seperti penemuan cap jari, ujian DNA dan ujian darah.[24]

Islam menganjurkan untuk menegakkan kebenaran dan keadilan sesama manusia kerana terdapat banyak ayat al-Qur'an dan hadith nabi SAW untuk memerintahkan hal tersebut. Demikian juga matlamat penghakiman itu sendiri untuk menegakkan kebenaran dan keadilan. Oleh kerana itu, sebarang dalil yang dapat membantu untuk menzahirkan keadilan dan kebenaran dan menyelesaikan kes yang sedang dibicarakan, maka dalil dan hujah tersebut adalah yang diinginkan oleh ajaran Islam. Pemahaman tersebut sesuai dengan konteks semasa dan perkembangan ilmu pengetahuan moden.

Mana-mana *bayyinah* yang dijadikan asas dalam menzahirkan kebenaran, *bayyinah* tersebut haruslah merupakan keterangan atau dalil yang dapat diyakini kebenarannya secara pasti (*qat'i*) baik melalui cerapan, akal dan syariat. Sedangkan dalil atau keterangan yang dapat diragukan (*danni*) kebenarannya, maka dalil dan keterangan tersebut tidak dapat dijadikan sebagai asas dalam menzahirkan kebenarannya. Kebenaran haruslah diperoleh dengan dalil yang kuat yang dapat diperakui oleh semua orang sehingga mendapat keyakinan yang penuh dan mengamalkan kebenaran tersebut.

Kedudukan Hisab dan Shahadah sebagai *Bayyinah*

Ulama awal sepakat bahawa metode yang boleh digunakan untuk penetapan *hilal* adalah dengan *rukyah al-hilal*. Apa yang dimaksudkan dengan *ru'yah* tersebut adalah al-*ru'yah al-basariyah*, yang maknanya bahawa terlihatnya hilal dengan mata manusia sebagai tanda masuknya bulan baru. Mereka juga bersepakat pembuktian telah adanya hilal dilakukan melalui *shahadah*. Akan tetapi, mereka berbeza pendapat ketika pandangan melihat hilal terhalang oleh awan ataupun dengan yang lainnya. Majoriti ulama mazhab bersepakat bahawa disempurnakan penghitungannya iaitu setelah sampai 30 hari pada bulan yang sedang berjalan.[25] Sedangkan Ahmad Ibn Hanbal berpendapat bahawa "tetapkanlah untuknya" ditafsirkan dengan ضيقوا له وقدروه تحت السحاب (sempitkanlah ianya dan anggaplah ianya berada di bawah awan) yang bermaksud, anggaplah bulan tersebut terlihat sehingga esoknya merupakan bulan baru. Pendapat

[24] Lukman Abdul Mutalib dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, (2012), Al-Qarinah: antara Kekuatan dan Keperluan dalam Mensabitkan Kesalahan Jenayah (Zina), *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2, p 41-48

[25] Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *Al-Umm*, (2001 M / 1422 H), p. 3:232, dan Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Dhakhyarah*, (1994), t.tp: Dar al-Maghrib al-Islami, p.2:491- 492, Abi al-Walid Sulayman bin Khalf bin Sa'ad bin Ayyub al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh Muwata' Malik, (*1999 M/1420 H), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, p.3:9

yang berbeza dijelaskan oleh Abu al-‘Abbas Ibn Surayj[26] dan Ibn Qutaybah iaitu bahawa قدروه بحساب المنازل (tetapkanlah awal bulan dengan ilmu falak).[27]

Diakui bahawa para ulama *mutaqaddimin* menolak menggunakan hisab sebagai *bayyinah* kerana syariat memerintahkan bahawa untuk melakukan ibadah tersebut adalah dengan melihat bukti-bukti yang konkrit dan nyata yang dapat disaksikan oleh semua orang, baik yang pandai dalam mengira perjalanan bulan ataupun tidak dan yang pandai membaca dan menulis mahupun yang buta huruf. Syariat juga tidak mewajibkan untuk mempelajari ilmu hisab, membaca dan menulis untuk mengetahui waktu-waktu tersebut. Namun, cukuplah sekadar metode *ru'yah al-hilal* yang dibuktikan dengan *shahadah* seperti yang telah Nabi SAW amalkan serta ajarkan di dalam hadith dan sunnahnya. Hal ini adalah kerana orang-orang yang menguasai ilmu hisab hanya sedikit dan ilmu hisab hanyalah kiraan dan ramalan sahaja yang tidak mengandungi kepastian dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya. Tambahan pula, kebanyakannya sudah pandai dalam ilmu hisab, tetapi secara mutlak ilmu hisab tidak dibolehkan kerana hadith tidak dihubungkan sedikit pun tentang penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya kepada ilmu hisab tetapi menggenapkan bilangan bulan berjalan selama tiga puluh hari.

Selain alasan tersebut, al-‘Ayni menyamakan ilmu hisab dengan ilmu nujum yang mana ilmu nujum dilarang oleh syariah kerana ianya hanyalah ramalan sahaja dan tidak dapat dibuktikan kebenarannya.[28] Ibn Battal juga menyatakan alasan larangan pengunaan ilmu hisab kerana masuk dan berakhirnya awal bulan harus dibuktikan dengan keyakinan yang dapat diterima oleh orang ramai, keyakinan tersebut hanya didapati dengan *shahadah* dan *ru'yah al-hilal*, sedangkan hisab bersifat *dann* (kebarangkalian) yang merupakan prediksi dan ramalan sahaja.[29]

Al-Qarafi (w.684 H) dari kalangan Mazhab Maliki menjelaskan sebab wajibnya puasa pada bulan Ramadhan bukan kerana telah masuknya bulan Ramadhan, tetapi kerana telah dapat dilihatnya *hilal* bulan Ramadhan dengan mata manusia. Oleh kerana itulah, penentuan awal puasa dan hari raya tidak dapat diganti dengan hisab. Menurut al-Qarafi, puasa berbeza dengan sembahyang kerana wajibnya mengerjakan sembahyang telah adanya waktu.[30]

---

[26] Nama lengkapnya Ahmad ibn ‘Umar ibn Surayj, dikenal juga dengan nama Abu al-‘Abbas al-Baghdadi, ia wafat tahun 306 H. ianya ulama pengikut Mazhab Shafi‘i yang terkenal pada masanya, selain ulama fiqh ia juga pandai dalam ilmu kalam, menulis sekitar 400 judul kitab. Ianya dilebihkan diantara kebanyakan pengikut Mazhab Shafi‘i, bahkan terhadap al-Muzani. Ianya juga salah seorang murid Abu Dawud dalam bidang hadith. Biografinya ditulis lengkap dalam kitab-kitab biografi. Lihat Abi Bakr Ahmad ibn ‘Ali ibn Thabit al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Madinah al-Salam*,(1422 H / 2001 M), Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, p. 5:471-475, dan Taj al-Din Abi Nasr ‘Abd al-Wahhab Ibn ‘Ali ibn ‘Abd al-Kafi al-Subki, *Tabaqat al-Shafi‘iyyah al-Kubra*, (1336 H), Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-‘Arabi, p. 21-39

[27] Mawaffaq al-Din Abi Muhammad ‘Abd Allah bin Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Al-Kafi*, (1998 M/1417 H), t.tp: Dar Hajr, p. 2:229, dan Abi Ishaq Burhan al-Din Ibrahim bin Muhammad bin‘Abd Allah bin Muhammad bin Muflih al-Hanbali, *Al-Mubdi‘ Sharh Muqni‘,* (1998 M/1418 H), Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah, p. 3:4

[28] Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin Ahmad al-‘Ayni, *‘Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*, (2001 M/1421 H), Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyyah, p. 10:409

[29] Abi al-Hasan ‘Ali bin Khalf bin ‘Abd al-Malik, *Syarh Sahih al-Bukhari li ibn Battal,*(tt), Riyad: Maktabah al-Rushd, p. 4: 27-28 dan 31-32

[30] Al-Qarfi, *Al-Dhakhyarah,* 2:493, al-Baji, *Al-Muntaqa,* 3:9

Kesimpulannya, *ru'yah basariyyah* merupakan metode yang tepat yang dapat diyakini kebenarannya untuk memastikan kemunculan hilal yang dibuktikan dengan *shahadah* terutama dalam penetapan awal puasa Ramadhan dan hari raya. Sedangkan ilmu hisab atau astronomi merupakan sebahagian daripada ilmu nujum atau ramalan sahaja dan perkara pelik yang hanya diketahui oleh orang tertentu sahaja, tetapi ilmu hisab telah digunakan oleh sebahagian orang ketika *hilal* terhalang untuk memastikan umur bulan adalah 29 atau 30 hari.

Akibat daripada pengaruh ilmu astronomi moden yang telah mampu menghitung gerak benda-benda langit secara tepat seperti peristiwa gerhana, maka kecenderungan penggunaan hisab semakin kukuh. Apatah lagi telah dibuktikan penetapan puasa Ramadhan dan hari raya pada pelbagai negara bercanggah dengan hisab dan astronomi moden, kerana dalam pembuktian hilal hanya dilakukan melalui *shahadah* tanpa adanya bantuan dari ilmu hisab dan astronomi.[31] Oleh kerana itulah ulama moden telah mula menggunakan ilmu hisab sebagai asas dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya.

Antara ulama yang menerima kaedah hisab terbahagi kepada dua kelompok. Kelompok pertama adalah yang menjadikan hisab untuk menolak kesaksian hilal dan menetapkan kemunculan hilal, antaranya adalah Ahmad al-Zarqa, setelah menyebutkan hadith-hadith tentang larangan dan perintah berpuasa dengan melihat hilal serta hadith jumlah bilangan bulan hijrah dan hadith tentang hisab, maka al-Zarqa menyimpulkan bahawa ilmu falak atau astronomi yang pasti dan tidak bercanggah serta hasilnya benar dan dapat memberikan pengetahuan yang meyakinkan mengenai kelahiran bulan dan bilangan umur bulan 29 dan 30 hari dalam keadaan cuaca mendung ataupun cerah. Maka tidak ada hambatan bagi syariah menggunakan hisab untuk keluar dari perbezaan dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya yang menjadi sebab hukum ('*illah*) wajibnya puasa jika masuknya bulan ramadhan bukan rukyah itu sendiri, kerana rukyah hanyalah saranan yang dapat berubah menurut masa tertentu. [32]

Sharf al-Qudah memberikan ulasan dalam perspektif hadith mengenai penggunaan hisab dalam penentuan awal Ramadhan dan hari raya. Perkataan "فاقدروله (tetapkanlah untuknya)" bermakna perintah mengunakan ilmu hisab atau mengira. Asalannya adalah kerana perkataan tersebut secara bahasa bermakna mengira. Makna kata "tetapkanlah" dalam hadith di atas tidak ada yang berselisih pendapat dan semuanya memberikan makna "mengira). Alasan kedua adalah setelah dikumpulkan seluruh hadith-hadith tentang rukyah hilal, maka dapat disimpulkan bahawa majoriti perawi dari Ibn 'Umar yang terdapat dalam kitab-kitab hadith sepakat mengunakan kata "فاقدروله" serta sebahagian dari sanad-sanad hadith tersebut merupakan *asah al-asanid* (sanad yang paling sahih). Sedangkan kata "tetapkanlah bulan yang sedang berjalan selama 30 hari" hanya terdapat tiga hadith dari lima belas hadith yang menggunakan kata "فاقدروله". Oleh kerana itu ,riwayat yang menggunakan kata "فاقدروله" merupakan riwayat yang paling *sahih* kerana terdapat banyak riwayat serta ketepatan hafalan perawinya (*al-dawabit al-ruwah).* Oleh kerana itu, menurut al-

[31] Muhammad Shawkat 'Awdah, *al-Hilal Bayn al-Hisabat al-Falakiyyah wa al-Ru'yah,* (2004), Islamic Crescents' Observation Project, dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/2004_crescent.pdf, P. 12-16

[32] Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-'Aql wa al-Fiqh fi Fahm al-Hadith al-Nabawi*, (2003) Damaskus: Dar al-Qalam, p.71-97.

Qudah asas dalam penetapan bulan hijrah serta ibadah-ibadah yang ada di dalamnya iaitu dengan menggunakan hisab bukan dengan rukyah.

قالوا إن هذا الحديث يدل على أن الأصل في إثبات الشهر أن يكون بالحساب[33]

Menurut Ahmad Shakir, tidak dapat disangsikan bahawa bangsa Arab sebelum dan sesudah Islam tidak mempunyai pengetahuan tentang ilmu falak secara saintifik (‘*Ilmiyyah Jazimah*), kerana mereka merupakan umat yang buta huruf iaitu tidak pandai membaca menulis serta mengira. Pengetahuan mereka terhadap ilmu falak amat sedikit iaitu hanya memahami perkara asas yang diperoleh melalui cerapan sama ada secara lisan atau berita, dan bukannya berasaskan kepada kaedah matematik dan bukti empirikal. Dengan alasan itulah Rasulullah menetapkan asas dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya dengan cara melihat hilal dengan tanda-tanda yang pasti dan boleh dilihat oleh semua orang. Kaedah rukyah merupakan metode yang terbaik yang ukurannya paling tepat untuk menentukan waktu dalam amalan-amalan agama. Allah tidak membebankan umatnya dengan bebanan yang tidak mampu ditanggung oleh mereka. Perintah menentukan awal bulan melalui kelihatan hilal dengan kaedah rukyah hilal mempunyai ‘*illah* (sebab) kerana adanya dalil (al-Qur’an dan Hadith) yang menjelaskan “kami ummat yang *ummi* yang tidak pandai manulis dan mengira”. Sesuatu hukum bergantung kepada wujud atau tidak sesuatu sebab (‘*illah*). Apabila masyarakat telah keluar dari keadaan buta huruf dan sudah mahir menulis dan mengira, dengan maksud, majoriti dari mereka termasuk pakar dan orang awam mampu mencapai pengetahuan hisab yang bersifat *qat‘i* (yakin) dalam penentuan dalam melihat hilal. Maka mereka boleh berpandukan kepada hisab seperti mereka berpandukan kepada rukyah kepada keadaan sebelumnya. Maka ‘*illah* (sebab) hukum boleh hilang. Maka dibolehkan untuk mereka berpandukan kepada hisab hakiki terhadap *hilal*, dan meninggalkan sebarang kemungkinan atau ketidakmungkinan dalam melihat hilal (*imkan al-ru’yah wa ‘adam imkaniha*). Oleh kerana itu, awal yang sesungguhnya dari bulan baru itu adalah malam ketika hilal terbenam selepas terbenamnya matahari, meskipun hanya sekejap.[34]

Menurut Muhammad Rashid Rida, menggenabkan bilangan bulan 30 hari apabila anak bulan tidak kelihatan adalah *dann* (agakan) atau lebih rendah daripada *dann*, padahal *dann* tidak boleh diamalkan jika ada yang *qat‘i*. Dengan demikian, kesaksian juga dapat dibatalkan bila bercanggah dengan ilmu hisab dan astronomi meskipun ianya seorang yang adil kerana penglihatan manusia sering salah dan keliru.[35]

Pendapat yang kedua adalah menjadikan hisab sebagai bantuan dalam mencerap hilal serta membatalkan kesaksian. Pendapat ini adalah daripada al-Subki, beliau menyatakan dalam fatwanya bahawa apabila hisab dapat memastikan hilal tidak dapat dicerap, maka kesaksian melihat hilal tidak dapat diterima kerana ianya adalah bohong atau salah dalam melihat. Beliau menyatakan bahawa hisab *qat‘i* dan kesaksian

---

[33] Sharf al-Qudah, *Thubut al-Shahr al-Qamari bayn al-Hadith al-Nabawi wa al-‘ilm al-Hadith*,(1999), dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/sharaf_1999.pdf, p.8-9

[34] Ahmad Muhammad Shakir, *Awa’il al-Shuhur al-‘Arabiyyah: Hal Yajuz Shar‘an Ithbatuha bi al-Hisab al-falaki? Bahth Jadid ‘Ilmi Hurr,* (1939 H / 1358 H), Mesir: Mistafa al-babi al-Halabi, p. 8-14

[35] Muhammad Rashid Rida, Penetapan Bulan Ramadhan dan Pembahasan Tentang Pengunaan Hisab, dalam Syamsul Anwar, *Hisab Bulan Kamariah: Tinjauan Syar’i tentang Penetapan Awal Ramadlan, Syawwal dan Dzulhijjah*, (2012 M / 1433 H), Indonesia: Suara Muhammadiyah, p. 87-93

atau laporan bersifat *dann* dan tidak pasti tidak boleh menandingi pasti. Maka wajib bagi pemerintah menolak kesaksian dan laporan kelihatan hilal apabila menyalahi kaedah hisab kerana ia merupakan sesuatu yang mustahil menurut pancaindera manusia, akal dan syariah.[36]

Pendapat al-Subki tersebut disokong oleh Ibn Hajar al-Haytami yang hanya membolehkan penggunaan hisab jika ilmu hisab pasti, tetapi penggunaan hisab tersebut hanya untuk membatalkan kesaksian.[37] Penggunaan hisab pada masa sekarang adalah sebagai cara atau saranan penetapan awal bulan hijrah harus diterima berdasarkan *qiyas awlawi*, maksudnya sunnah yang diperintahkan bagi kita dalam penggunaan rukyah yang mengandungi keraguan dan ketidakpastian (*dann)*, tidak mungkin menolak cara yang lebih tinggi, lebih sempurna dan pasti (*qat'i*) iaitu hisab yang membawa umat keluar dari perbezaan dalam penentuan awal puasa Ramadhan dan hari raya menuju kesatuan dalam syiar dan ibadah keagamaan.[38]

Menurut Wahbah al-Zahayli, penetapan masa puasa Ramadhan berjumlah 29 atau 30 hari dan hari raya harus berasaskan kepada bukti yang pasti, jika tidak ada bukti yang mengharuskan mengakhiri puasa, maka puasa di bulan Ramadhan harus digenapkan menjadi 30 hari kerana pada asalnya hari tersebut masih dalam bulan puasa, maka tidak boleh meninggalkan keadaan yang asal kecuali dengan adanya dalil atau bukti (*bayyinah*).[39]

Disyaratkan sebuah dalil yang *qat'i* (pasti) untuk diterima oleh hakim dalam menzahirkan kebenaran dan keadilan, dalil atau bukti yang tidak pasti tentu tidak dapat memberikan keyakinan kerana Allah berfirman dalam Surah al-Najm 53:28:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا

Terjemahan: *"sedang mereka tidak mempunyai sebarang pengetahuan mengenainya. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti sangkaan semata-mata, padahal sesungguhnya sangkaan itu tidak dapat memenuhi kehendak menentukan sesuatu dari kebenaran (Iktikad)*

Menurut Sayyid Sabiq, seorang saksi mesti bersaksi bersesuaian dengan ilmu yang dimiliki, ilmu tersebut diperoleh baik dari penglihatan atau pendengaran ataupun berita yang masyhur, sehingga ilmu tersebut menjadi dalil yang pasti.[40]

Melihat hilal merupakan perkara rumit yang tidak dapat dilakukan oleh semua orang, apalagi waktu masuk dan berakhirnya bulan hijrah kerana hilal berada pada darjah yang kecil. Terdapat banyak faktor yang mempengaruhi keberhasilan dan kegagalan dalam mencerap hilal, misalnya cahaya langit pada waktu matahari terbenam yang berwarna kuning kemerah-merahan yang menjadikan hilal berwarna kekuningan sukar untuk dicerap. Oleh kerana itu, orang yang tidak terlatih melakukan rukyah akan menemui kesulitan dalam melihat hilal. Apalagi jika di ufuk barat terdapat

---

[36] Taqi al-Din bin 'Ali ibn Abd al-Kafi al-Subki, *Fatawa al-Subki fi Furu' al-Fiqh al-Shafi'i*,(tt), Beirut: Dar al-Ma'rifah, p. 209

[37] Ibn Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyya*, (tt), Mesir: 'Abd al-Hamid Ahmad Hanafi, p. 2;53

[38] Yusuf al-Qardawi, *Kaif Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah: Ma'alim wa Dawabit,* (1990), Virginia: IIIT, p. 146

[39] Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H) 2:604

[40] Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, (tt), 3: 225

awan tipis ataupun tebal, sudah pastinya dapat menyulitkan perukyah untuk memastikan di mana terletaknya hilal.

Mencerap *hilal* bukanlah sesuatu pekerjaan yang mudah, oleh kerana itu teknologi moden diperlukan yang dapat menyokong dan memudahkan dalam rukyah *hilal*, sehingga dapat menghilangkan keraguan dan kesilapan dalam rukyah hilal. Pembuktian dengan teknologi amat digalakkan terutama ketika *hilal* berada pada darjah yang sangat rendah, yang kemungkinan kesilapannya sangat tinggi.[41] Alat bantuan yang dapat digunakan seperti teleskop yang mampu mencapai serta memenuhi objek untuk menentukan kelihatan anak bulan.[42]

Penggunaan hisab dan teknologi moden tidak menjadikan rukyah hilal yang dijalankan menghadapi kesusahan, kerana rukyah hilal pada zaman sekarang dijalankan oleh badan pemerintah atau badan lainnya dan tidak dijalankan oleh mana-mana orang dan tempat.

Ithbat Kesaksian *Hilal* di Indonesia

Di Indonesia, terdapat banyak badan yang mempunyai pemikiran masing-masing terhadap metode dalam penetapan hilal seperti Muhammadiyah, Nahdatul Ulama (NU), Dewan Dakwah Indonesia (DDII), Persis, dan badan-badan yang lain. Mereka sering berselisih pendapat dalam menentukan puasa Ramadhan dan hari raya. Rentetan daripada perbezaan tersebut, maka Pemerintah Indonesia telah membentuk Badan Hisab Rukyah Kementerian Agama (BHR Kemenag) padan tahun 1972 untuk menyatukan mereka semua. Namun sehingga kini, penyatuan tersebut sangat sulit untuk diwujudkan.

BHR Kemenag mengunakan metod rukyah dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya serta mengunakan *imkan al-ru'yah* sebagai panduan dalam melaksanakan rukyah dan menetapkan kesaksian hilal. Kriteria *imkan al-ru'yah* yang dipakai oleh pemerintah adalah kriteria yang disepakati dalam mesyuarat bersama MABIMS (Menteri-menteri Agama Brunei Darussalam, Indonesia, Malaysia, dan Singapura) yang memutuskan keputusan iaitu: pada saat matahari terbenam, ketinggian (*altitude*) hilal di atas cakerawala minimum 2 darjah, sudut elogasi (jarak lengkung) antara hilal dan matahari minimum 3 darjah, umur hilal saat matahari terbenam lebih 8 jam dihitung sejak ijtimak dan sehingga cahaya hilal telah mencapai standard kemungkinan hilal dapat dilihat.[43]

Adapun metode hisab yang digunakan oleh Kementerian Agama Indonesia adalah metode hisab hakiki dengan mengunakan data-data yang bersumberkan dari ilmu astronomi moden. Metode hisab Kementerian Agama Indoesia dinamakan dengan "Ephemeris Hisab Rukyat". Metode ini dimuatkan dalam buku 'Ephemeris Hisab' dan 'Rukyat' yang diterbitkan setiap tahun sejak tahun 1993 oleh Direktorat Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah Kementerian Agama Republik Indonesia. Dengan

---

[41] Mohammaddin Abdul Niri, et.al, (2012), Kesan Pengunaan Hitungan Astronomi dan Alatan Moden dalam Cearapan Hilal di Malaysia: Satu Penelitian, *Jurnal Fiqh*, No. 9, p.59

[42] Nurul Kausar Nizam, et.al, (2014), Pengunaan Teleskop: Kesan Terhadap Hukum Ithbat Kenampakan Anak Bulan di Malaysia, *Jurnal Fiqh Apium*, No. 11, p 71

[43] Thomas Djamaluddin, *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Ummat* (Indonesia: Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), (2011), 18, dan Keputusan Menteri Agama Republik Indonesia tentang Pembentukan Pengurus Badan Hisab dan Rukyah Kementerian Agama (Nomor 56 Tahun 2010), Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014* (Jakarta, Indonesia: Kementerian Agama RI, 2013), 396

berpandukan kepada hisab tersebut, Kemenag menyimpulkan beberapa posisi hilal dinilai berdasarkan kepada tiga keadaan iaitu hilal pasti tidak mungkin dilihat *(istihalah. al-ru'yah),* mungkin dapat dilihat *(imkanu al-ru'yah)* dan pasti dapat dilihat *(al-qat'u bi al-ru'yah*).[44] Meskipun telah mengunakan hisab, BHR Kemenag mengekalkan penggunaan rukyah sebagai asas dalam penetapan hilal Ramadan dan hari raya, manakala hisab digunakan sebagai dalil untuk membatalkan kesaksian.

Dalam penetapan awal Ramadhan dan hari raya, terdapat dua badan pemerintah yang sangat berperanan dalam pelaksanaannya, iaitu BHR Kementerian Agama dan Pengadilan Agama atau Mahkamah Syar'iyah. Kementerian Agama berkewajipan dalam melaksanakan hisab dan rukyah serta penetapan awal Ramadhan. Pengadilan Agama atau Mahkamah Syari'yah melaksanakan *ithbat* terhadap kesaksian *hilal*. [45]

Pasal 52A pada Undang-Undang Nomor 3 Tahun 2006 berbunyi: *"Pengadilan agama memberikan ithbat kesaksian rukyat hilal dalam penentuan awal bulan pada tahun Hijriyah"*. Sedangkan penjelasannya berbunyi: *"Selama ini pengadilan agama diminta oleh Menteri Agama untuk memberikan penetapan (ithbat) terhadap kesaksian orang yang telah melihat atau menyaksikan hilal bulan pada setiap memasuki bulan Ramadhan, dan awal bulan Syawal tahun Hijriyah dalam rangka Menteri Agama mengeluarkan penetapan secara nasional untuk penetapan 1 (satu) Ramadhan dan 1 (satu) Syawal. Pengadilan agama dapat memberikan keterangan atau nasihat mengenai perbedaan penentuan arah kiblat dan penentuan waktu shalat"*

Tatacara pemeriksaan saksi hilal oleh Hakim Mahkamah Syariayah/Pengadilan Agama adalah:

a) Pengadilan agama menerima laporan perukyah dan mencatatnya dalam daftar yang telah tersedia;
b) Pengadilan agama membuka sidang kesaksian *rukyatul hilal* di lokasi rukyah atau di pejabat pengadilan agama;
c) Ketua pengadilan agama mempersilakan hakim untuk melaksanakan sidang *ithbat* kesaksian *rukyatul hilal* dengan dibantu oleh seorang petugas;
d) Hakim memeriksa perukyah untuk diketahui apakah perukyah dan kesaksian rukyatul hilal tersebut telah memenuhi syarat;
e) Apabila hakim berpendapat bahawa perukyat dan kesaksiannya telah memenuhi syarat, maka hakim memerintahkan kepada perukyah mengucapkan sumpah kesaksian rukyatul hilal sebagai berikut: *"Asyhadu alla ilaha illalloh, wa asyhadu anna Muhammadar rosulullah, demi Allah, saya bersaksi bahwa saya telah melihat hilal awal bulan … tahun ini";*
f) Hakim pengadilan agama kemudian mengithbatkan kesaksian *hilal* tersebut;
g) Ithbat kesaksian *hilal* tersebut diberikan kepada penanggung jawab pelaksana rukyatul *hilal*. [46]

Dalam setiap pekerjaan yang dilakukan kadangkala tidak mengikut seperti yang diharuskan. Kesaksian *hilal* yang telah dilakukan *ithbat* oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah dapat dibatalkan kesaksian tersebut dalam sidang *ithbat*

---

[44] Kementrian Agama RI, *Ilmu Falak Praktik*,100, dan 'Abd al-Hamid al-Sharwani, *Hawashi Tuhfah*, 3: 373.
[45] Lihat misalnya buku Ephemeris Hisab Rukyah 2014.Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014*, 389
[46] Keputusan Mahkamah Agung RI NO: KMA/095/X/2006 tanggal 17 Oktober 2006,

yang dilakukan oleh Kementerian Agama Indonesia. Hal ini berlaku kerana penetapan kesaksian oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah menggunakan kriteria yang berbeza dengan Kementerian Agama. Seperti yang telah disebutkan di atas bahawa hakim dapat menetapkan kesaksian *hilal* hanya dengan kesaksian seorang atau beberapa orang yang dianggap adil dan beragama Islam yang dikuatkan dengan sumpah. Sedangkan Kementerian Agama mensyaratkan bahawa *hilal* yang dapat dilihat oleh saksi tersebut diperakui jika kedudukan *hilal* tersebut berada dalam keadaan *Imkan al-Ru'yah.* [47]

Kes yang selalu terjadi Indonesia adalah apabila semua sitem hisab berkesimpulan bahawa bulan sudah di atas ufuk tetapi kurang dari kriterian *Imkan al-Ru'yah*, maka sering sekali hilal dilaporkan terlihat. Demikian jug jika terjadinya perbezaan diantara sistim hisab, sebahagian berpendapat hilal di atas ufuk, sebagian lagi berpendapat di bawah ufuk, maka hilal juga dilaporkan terlihat. [48]

Kes tersebut berlaku kerana hakim-hakim pengadilan agama atau Mahkamah syar'iyah tidak mengunakan ilmu hisab sebagai dasar dalam menetapkan kesaksian, dan pengunaan alat teknologi sebagai bukti terlihatnya hilal. Pengakuan dan pembuktian amat perlu dilakukan dalam menerima dan menolak kesaksian kerana banyaknya perbezaan pemikiran-pikiran hisab dan rukyah di Indonesia. Oleh kerana *Ithbat* kesaksian oleh hakim dengan mengunakan dalil dan bukti yang kuat dapat menyelesaikan perbezaan pemikiran tersebut.

KESIMPULAN

Ithbat kesaksian dalam hadith Nabi SAW hanyak berpandukan kepada banyak saksi yang dapat melihat *hilal.* Dengan berkembanganya ilmu hisab dan alat teknologi moden, menjadikan kedua-duanya sebagai *bayyinah* (dalil serta bukti) bagi hakim dalam melaksanakan *ithbat* kesaksian *hilal*, sehingga *ithbat* kesaksian tersebut dapat diperakui secara akal dan syariat. Ilmu hisab moden juga dapat digunakan sebagai pengganti kesaksian dalam menetapkan bulan hijrah terutama puasa Ramadhan dan hari raya. Jika penghitungan hisab menunjukkan *hilal* telah ada kerana hisab moden dianggap lebih meyakinkan daripada *shahadah.*

Syarak saksi yang telah diperakui oleh ulama mestilah dikekalkan, namun tedapat beberapa tambahan yang perlu dijalankan dalam *ithbat* kesaksian iaitu kepakaran saksi dalam mencerap *hilal* sehingga saksi dapat memperjelaskan di hadapan hakim bentuk, tempat dan tempoh masa ketika melihat hilal.

Ithbat kesaksian *hilal* di Indonesia belum mengunakan ilmu hisab dan alat teknologi moden sebagai asas, sehingga *ithbat* yang telah dilakukan oleh hakim pengadilan agama dan mahkamah syariah dapat dibatalkan pada majlis *ithbat* yang dilakukan oleh Kementerian Agama di Jakarta. Akibatnya, lahirnya sikap ketidakpercayaan masyarakat pemerintah serta hakim itu sendiri, sehingga keseragaman yang ingin diwujudkan tidak pernah tercapai. Tujuan *ithbat* kesaksian hilal untuk mencegah kerancuan dan keraguan sistem pelaporan.

---

[47] Habiburrahman, Itsbat Dan Aplikasinya Dalam Pelaksanaan Ibadah, (2013), Makalah, Seminar Antar Bangsa, Penyatuan Awal Waktu Shalat Shubuh, Fakulti Syari'ah dan Hukum Universiti Islam Negeri Alauddin Makasar, 15 Mei 2013, p

[48] Anshoruddin, *Sidang Penetapan Penyaksian Rukyah Hilal,* (2007), Kertas Kerja Orientasi Calon Penitera Pengganti di Wisma Bahagia Surabaya, p. 9

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. Anshoruddin, *Sidang Penetapan Penyaksian Rukyah Hilal*, (2007), Kertas Kerja Orientasi Calon Penitera Pengganti di Wisma Bahagia Surabaya
2. Abi Zakariyya Muhy al-Din bin Sharf al-Nawawi, *Kitab al-Majmu‘ Sharh al-Muhadhdhab li al-Shayrazi*, (tt), Saudi Arabiya: Maktabah al-Irshad.
3. Abi al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin ibn Habib al-Mawardi, *Al-Hawi al-Kabir*, (1994 M / 1414 H), Beirut: Dar Al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
4. Abi al-Walid Sulayman bin Khalf bin Sa‘ad bin Ayyub al-Baji, *Al-Muntaqa Syarh Muwata' Malik*, *(*1999 M/1420 H), Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
5. Abi Bakr Ahmad ibn ‘Ali ibn Thabit al-Khatib al-Baghdadi, *Tarikh Madinah al-Salam*,(1422 H / 2001 M), Beirut: Dar al-Gharb al-Islami,
6. Abi Ishaq Burhan al-Din Ibrahim bin Muhammad bin‘Abd Allah bin Muhammad bin Muflih al-Hanbali, *Al-Mubdi‘ Sharh Muqni‘,* (1998 M/1418 H), Beirut: Dar al-Kutub ‘Ilmiyyah.
7. Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin Ahmad al-‘Ayni, *‘Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*, (2001 M/1421 H), Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyyah.
8. Habiburrahman, Itsbat Dan Aplikasinya Dalam Pelaksanaan Ibadah, (2013), Makalah, Seminar Antar Bangsa, Penyatuan Awal Waktu Shalat Shubuh, Fakulti Syari’ah dan Hukum Universiti Islam Negeri Alauddin Makasar, 15 Mei 2013
9. Ibn Mandhur, *Lisan al-‘Arabi,* (tt), Mesir: Dar al-Ma‘arif.
10. Ibrahim Ta al-Qaysi dan Hamdi Muhammad Murad ‘Ali Hasan ‘Ali al-Halabi, *Mawsu‘ah al-Ahadith wa Al-Athar al-Da‘ifah wa al-Mawdu‘ah*, (1999 M/1419 H), al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif.
11. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I‘lam al-Muwaq‘in ‘an Rabb al-‘Alamin*, (2006 M / 1427 H), Mesir: Dar al-Hadith.
12. Ibn Hajar al-Haytami, *al-Fatawa al-Kubra al-Fiqhiyya*, (tt), Mesir: ‘Abd al-Hamid Ahmad Hanafi.
13. Lukman Abdul Mutalib dan Wan Abdul Fattah Wan Ismail, (2012), Al-Qarinah: antara Kekuatan dan Keperluan dalam Mensabitkan Kesalahan Jenayah (Zina), *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 2.
14. Nurul Kausar Nizam, et.al, (2014), Pengunaan Teleskop: Kesan Terhadap Hukum Ithbat Kenampakan Anak Bulan di Malaysia, *Jurnal Fiqh Apium*, No. 11.
15. Muhammad bin ‘Isa ibn Sawrah al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, (tt), ed. Muhammad Nasir al-Din al-Albani, al-Riyad: Maktabah al-Ma‘arif.
16. Muhammad bin ‘Ali bin Muhammad al-Shawkani, *Nayl al-Awtar bi Sharh Muntaqa al-Akhbar*, (tt), Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi.

17. Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Rusyd al-Qurtubi, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, (2006 M / 1427 H), Beirut: Dar ibn Hazm.
18. Mawaffaq al-Din Abi Muhammad ʻAbd Allah bin Ahmad ibn Muhammad ibn Qudamah, *Al-Kafi*, (1998 M/1417 H), t.tp: Dar Hajr.
19. Muhammad Shawkat ʻAwdah, *al-Hilal Bayn al-Hisabat al-Falakiyyah wa al-Ru'yah,* (2004), Islamic Crescents' Observation Project, dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/2004_crescent.pdf.
20. Mustafa Ahmad al-Zarqa, *al-ʻAql wa al-Fiqh fi Fahm al-Hadith al-Nabawi*, (2003) Damaskus: Dar al-Qalam.
21. Muhammad Rashid Rida, Penetapan Bulan Ramadhan dan Pembahasan Tentang Pengunaan Hisab, dalam Syamsul Anwar, *Hisab Bulan Kamariah: Tinjauan Syar'I tentang Penetapan Awal Ramadlan, Syawwal dan Dzulhijjah*, (2012 M / 1433 H), Indonesia: Suara Muhammadiyah.
22. Mohammaddin Abdul Niri, et.al, (2012), Kesan Pengunaan Hitungan Astronomi dan Alatan Moden dalam Cearapan Hilal di Malaysia: Satu Penelitian, *Jurnal Fiqh,* No. 9.
23. Muchtar Ali et al., *Ephemeris Hisab Rukyah 2014* (2013), Jakarta, Indonesia: Kementerian Agama RI.,
24. Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah,* (tt), Mesir: Al-Fath li Aʻlam al-ʻArabi.
25. Shihab al-Din Ahmad bin Idris al-Qarafi, *Al-Dhakhyarah,* (1994), t.tp: Dar al-Maghrib al-Islami.
26. Sharf al-Qudah, *Thubut al-Shahr al-Qamari bayn al-Hadith al-Nabawi wa al-ʻilm al-Hadith*,(1999), dicapai 20 Nopember 2014, http://www.icoproject.org/pdf/sharaf_1999.pdf.
27. Yusuf al-Qardawi, *Kaif Nataʻamal Maʻa al-Sunnah al-Nabawiyyah: Maʻalim wa Dawabit,* (1990), Virginia: IIIT.
28. Taqi al-Din ibn ʻAli ibn Abd al-Kafi al-Subki, *Fatawa al-Subki fi Furuʻ al-Fiqh al-Shafiʻi*,(tt), Beirut: Dar al-Maʻrifah.
29. Taj al-Din Abi Nasr ʻAbd al-Wahhab Ibn ʻAli ibn ʻAbd al-Kafi al-Subki, *Tabaqat al-Shafiʻiyyah al-Kubra*, (1336 H), Kairo: Dar Ihya' al-Kutub al-ʻArabi.
30. Thomas Djamaluddin, *Astronomi Memberi Solusi Penyatuan Ummat* (Indonesia: Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), (2011),
31. Wahbah al-Zuhayli, *Al-Fiqh Al-Islami wa Adillatuh*, (1985 M / 1405 H), Damshiq: Dar al-Fikr.

WARNA HIJAU MENURUT PERSPEKTIF HADITH, KAITANNYA DENGAN PEMAKAIAN DAN CAHAYA

Monika @ Munirah Abd Razzak[1]
Nik Mohd Zaim Ab Rahim[2]
Khadher Ahmad[3]

***Abstrak**:* Warna adalah anugerah Allah yang penting dan sangat menonjol dalam kehidupan manusia. Kegunaannya dalam bidang tekstil, percetakan, pendawaian tidak boleh disangkal lagi. Malah terdapat kajian yang mengunakan warna sebagai rawatan terapi untuk penyakit fizikal dan rohani seperti kaitan warna hijau yang dapat mewujudkan ketenangan, kedamaian terhadap hati dan jiwa manusia. Justeru artikel ini bertujuan mengumpulkan hadith-hadith yang menerangkan tentang warna hijau yang disebut dalam hadith Rasulullah SAW. Analisis data pula menggunakan metode analisis deduktif untuk mendapatkan kesimpulan yang menunjukkan perkaitan antara warna hijau dengan pemakaian dan cahaya. Hasil kajian mendapati bahawa terdapat empat hadith yang menjadi kupasan utama terhadap efektif warna hijau dalam pemakaian dan dua hadith yang menjelaskan kehijauan cahaya yang dinyatakan dalam *al-Kutub al-Sittah*.

***Kata Kunci**:* Warna, tekstil, terapi, kesihatan, hijau, hadith, pakaian, cahaya.

PENDAHULUAN

Warna mempunyai kepentingannya yang tersendiri dari segi kelebihan, kekurangan dan fungsinya dalam kehidupan manusia. Segala isi alam mengandungi sifat warna yang pelbagai dan hampir sebahagian besar permukaan bumi dihiasi warna hijau yang merangkumi taman-taman, tanaman dan hutan belantara. Tambahan lagi, warna hijau juga adalah salah satu spektrum warna sama ada pakaian dan kilauan cahaya sebagaimana yang disebutkan dalam hadith Rasulullah SAW.

Hijau ialah warna yang sinoman dengan alam semula jadi, khususnya tumbuh-tumbuhan. Kebanyakan tumbuh-tumbuhan berwarna hijau, terutamanya kerana tumbuh-tumbuhan mempunyai klorofil iaitu sejenis sebatian yang terlibat dalam proses fotosintesis. Warna hijau juga dianggap sebagai salah satu daripada warna primer tambahan dan ia juga adalah warna pelengkap untuk warna magenta. Orang-orang yang buta warna seringnya dapat membezakan kedua-dua warna ini, tetapi keliru antara warna-warna ini dengan warna-warna yang lain

[1] Pensyarah Kanan, Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, munirahar@um.edu.my
[2] Pensyarah, Fakulti Tamadun Islam, Universiti Teknologi Malaysia, Kuala Lumpur, nmzaim@ic.utm.my
[3] Pensyarah Kanan, Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya, Kuala Lumpur, khadher82@um.edu.my

umpamanya hijau terang dengan kuning dan hijau tua dengan coklat (Wikipedia, carian "Hijau").

Tambahan lagi dari sudut cahaya, menurut Faraha Latifah (2006), warna hijau adalah warna percampuran cahaya selain biru dan merah. Warna tersebut biasanya digunakan di televisyen dan monitor komputer dan apabila ketiga-tiga warna tersebut dicampurkan bersama dalam bentuk cahaya, warna putih akan dihasilkan. Selain itu, warna hijau juga adalah salah satu warna lampu isyarat yang berfungsi bagi kenderaan yang berhenti untuk melalui jalan raya.

SKOP DAN METODOLOGI

Perbincangan dalam artikel ini adalah membahaskan konsep warna hijau yang dikaitkan dengan pakaian dan cahaya dalam *al-Kutub al-Sittah*. Didapati bahawa dalam hadith Nabi SAW, terdapat beberapa hadith yang menyebutkan tentang warna pakaian seperti jubah, tudung dan tekstil sutera yang dimiliki oleh masyarakat Arab pada ketika itu. Demikian juga beberapa hadith yang menyebutkan tentang kehijauan cahaya yang terpancar dari pantulan cahaya matahari.

Selain itu, dalam memahami hadith-hadith yang menyebutkan tentang warna, penelitian perlu dilakukan terhadap beberapa kitab syarah hadith bagi mendapatkan penghuraian yang lebih mendalam terhadap sesuatu hadith. Namun demikian, dalam beberapa perbahasan dalam kitab-kitab syarah tidak merujuk kepada perbahasan aspek warna, tetapi lebih mendalam mengenai hukum dan sirah dalam sesebuah hadith yang dibahaskan.

Tambahan lagi, penggunaan tema warna dalam hadith-hadith tersebut adalah menjelaskan sifat warna sesuatu item seperti pakaian dan sebagainya. Oleh demikian, walaupun tiada penjelasan daripada kitab-kitab syarah berhubung dengan hadith tersebut, penulis mengutarakan hadith dengan merujuk kepada makna zahir hadith dan cuba meneliti makna yang tersirat dari sudut sains.

Hadith Yang Menyebutkan Tentang Warna Hijau Yang Mempunyai Kaitan Dengan Pemakaian Dan Cahaya:

Berdasarkan kepada penelitian dalam *al-Kutub al-Sittah*, terdapat 4 buah hadith yang menjelaskan tentang warna hijau yang mempunyai perkaitan dengan pakaian iaitu jenis tekstil dengan lafaz *al-Khamisat*, tudung dengan lafaz *al-Khimar* dan jubah dengan lafaz *al-Burdah*.

Manakala terdapat 3 buah hadith yang menjelaskan tentang kehijauan cahaya yang berkaitan dengan cahaya matahari iaitu dalam perbahasan melihat Allah SWT dan sayap malaikat yang berwarna kehijau-hijauan di ufuk langit. Oleh demikian, penulis akan menyatakan hadith-hadith tersebut berserta taburannya dalam *al-Kutub al-Sittah*.

Taburan Hadith-Hadith Warna Hijau Yang Berkaitan Dengan Tekstil Dan Cahaya Kehijauan

Nama Perawi Sahabat	Matan Hadith	Hadith Dalam *Al-Kutub Al-Sittah*					
		B	M	AD	T	N	IM

Ummu Khalid Bin Khalid	عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدٍ أُتِىَ النَّبِىُّ – صلى الله عليه وسلم – بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ فَقَالَ « مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ » . فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ « ائْتُونِى بِأُمِّ خَالِدٍ » . فَأُتِىَ بِهَا تُحْمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ « أَبْلِى وَأَخْلِقِى » . وَكَانَ فِيهَا عَلَمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ فَقَالَ « يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهْ » . وَسَنَاهْ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ	1					
'Abd Allah	عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى} [النجم: 18] ، قَالَ: «رَأَى رَفْرَفًا أَخْضَرَ سَدَّ أُفُقَ السَّمَاءِ	1					
Abi Rimthah	عَنْ أَبِي رِمْثَةَ، قَالَ: انْطَلَقْتُ مَعَ أَبِي نَحْوَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَرَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدَيْنِ أَخْضَرَيْنِ			1			
Ummu Mukminin Aisyah r.a	قَالَتْ عَائِشَةُ وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ . فَشَكَتْ إِلَيْهَا ، وَأَرَتْهَا خُضْرَةً بِجِلْدِهَا ، فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ – صلى الله عليه وسلم – وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا قَالَتْ عَائِشَةُ مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى الْمُؤْمِنَاتُ ، لَجِلْدُهَا أَشَدُّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا	1					
'Ikrimah	عَنْ عِكْرِمَةَ: أَنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ، فَتَزَوَّجَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ القُرَظِيُّ، قَالَتْ عَائِشَةُ: وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ، فَشَكَتْ إِلَيْهَا وَأَرَتْهَا خُضْرَةً بِجِلْدِهَا، فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا، قَالَتْ عَائِشَةُ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى المؤْمِنَاتُ؟ لَجِلْدُهَا أَشَدُّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا.	1					
Abu Sa'id al-Khudri	عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟ قَالَ: «هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا؟» ، قُلْنَا: لاَ، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ لاَ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا» ثُمَّ قَالَ: " يُنَادِي مُنَادٍ: لِيَذْهَبْ كُلُّ قَوْمٍ إِلَى مَا	1					

	كَانُوا يَعْبُدُونَ، فَيَذْهَبُ أَصْحَابُ الصَّلِيبِ مَعَ صَلِيبِهِمْ، وَأَصْحَابُ الأَوْثَانِ مَعَ أَوْثَانِهِمْ، وَأَصْحَابُ كُلِّ آلِهَةٍ مَعَ آلِهَتِهِمْ، حَتَّى يَبْقَى مَنْ كَانَ يَعْبُدُ اللَّهَ، مِنْ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، وَغُبَّرَاتٌ مِنْ أَهْلِ الكِتَابِ، ثُمَّ يُؤْتَى بِجَهَنَّمَ تُعْرَضُ كَأَنَّهَا سَرَابٌ.						

Singkatan Abjab: B (al-Bukhari), M (Muslim), AD (Abu Dawud), T (Tirmidhi), N (Nasa'i) dan Im (Ibn Majah)

Pertama: Hadith yang menjelaskan tentang warna tekstil yang bersulamkan sutera dan berwarna hijau serta kuning. Ia dihadiahkan oleh Nabi Muhammad SAW kepada seseorang wanita yang bernama Ummu Khalid bin Khalid bagi menggantikan pakaiannya yang telah lusuh.

عَنْ أُمِّ خَالِدٍ بِنْتِ خَالِدٍ أُتِىَ النَّبِىُّ صلى الله عليه وسلم بِثِيَابٍ فِيهَا خَمِيصَةٌ سَوْدَاءُ صَغِيرَةٌ فَقَالَ « مَنْ تَرَوْنَ نَكْسُو هَذِهِ » فَسَكَتَ الْقَوْمُ قَالَ « ائْتُونِى بِأُمِّ خَالِدٍ » .فَأُتِىَ بِهَا تُحْمَلُ فَأَخَذَ الْخَمِيصَةَ بِيَدِهِ فَأَلْبَسَهَا وَقَالَ « أَبْلِى وَأَخْلِقِى » وَكَانَ فِيهَا عَلَمٌ أَخْضَرُ أَوْ أَصْفَرُ فَقَالَ « يَا أُمَّ خَالِدٍ هَذَا سَنَاهْ » .وَسَنَاهْ بِالْحَبَشِيَّةِ حَسَنٌ

Terjemahannya:
"Daripada Ummu Khalid binti Khalid bahawa Nabi SAW pernah diberikan kain yang ada renda suteranya. Lalu beliau bertanya, menurut kalian siapa yang paling berhak untuk mendapat kain ini?" orang-*orang pun diam. Beliau lalu bersabda: "Datangkanlah Ummu Khalid kepadaku."Beliau kemudiannya memberikan kain tersebut dan memakaikannya kepadanya. Setelah itu beliau bersabda: Semoga tahan lama hingga Allah menggantikan dengan yang baru (panjang umur). Beliau kemudian melihat corak berwarna hijau atau kuning yang ada pada kain bersulamkan sutera tersebut, beliau bersabda: "wahai Ummu Khalid, ini sanah, sanah."* Sanah adalah perkataan bahasa Habsyah yang bererti bagus (Al-Bukhari, no. hadith 5823).

Hadith tersebut diletakkan dalam kitab (اللباس) *al-Libas*, di bawah Bab (الخميصة السوداء) yang disusun berdasarkan fiqh hadith atau perbahasan utama matan hadith tersebut. Ia sebagaimana pendapat Imam al-'Aini (2001) yang menyatakan bahawa Imam al-Bukhari meletakkan dalam bab tersebut hadith-hadith tentang pakaian yang berwarna kehitam-hitaman dan kegunaannya.

Adapun menurut Ibn Hajar (2001), ketika menghuraikan hadith tersebut, beliau mengemukakan sepotong hadith sahih yang dikeluarkan oleh Abu Dawud melalui riwayat Abu Nadr yang menjelaskan bahawa para sahabat Rasulullah SAW akan menyebut (أَبْلِى) sebagai doa yang bermaksud *"semoga tahan lama"* ketika mana ada dalam kalangan mereka yang memakai pakaian yang baru. Manakala sifat warna pakaian oleh wanita tersebut yang berwarna kehitam-hitaman adalah menunjukkan bahawa pakaian tersebut telah buruk dan luntur warnanya. Oleh demikian, Rasulullah

SAW telah menggantikannya dengan pakaian yang baru yang bercorak hijau dan kuning dan dibacakan doa kepada Ummu Khalid binti Khalid ketika memberikannya pakaian yang baru bagi menggantikan pakaiannya yang telah lusuh.

Berdasarkan maksud hadith tersebut, pengaplikasian warna hijau dan hitam dalam matan hadith tersebut adalah menjelaskan sifat pakaian yang baru dan lama. Penggunaan warna hijau adalah menunjukkan sifat warna pakaian yang baru dan dibandingkan dengan pakaian yang berwarna kehitam-hitaman yang menunjukkan sifat pakaian yang telah lusuh dan lama.

Kedua: Hadith yang menjelaskan warna sayap malaikat yang berwarna kehijau-hijauan yang terpancar pada ufuk langit.

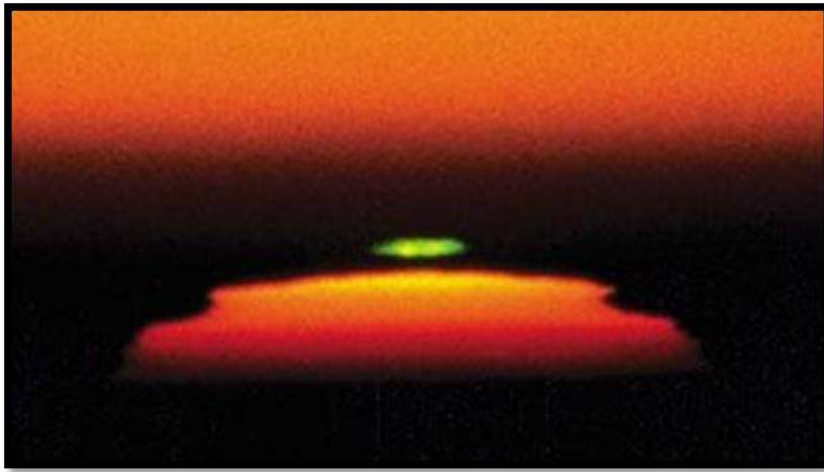
عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى}،
قَالَ: رَأَى رَفْرَفًا أَخْضَرَ سَدَّ أُفُقَ السَّمَاءِ

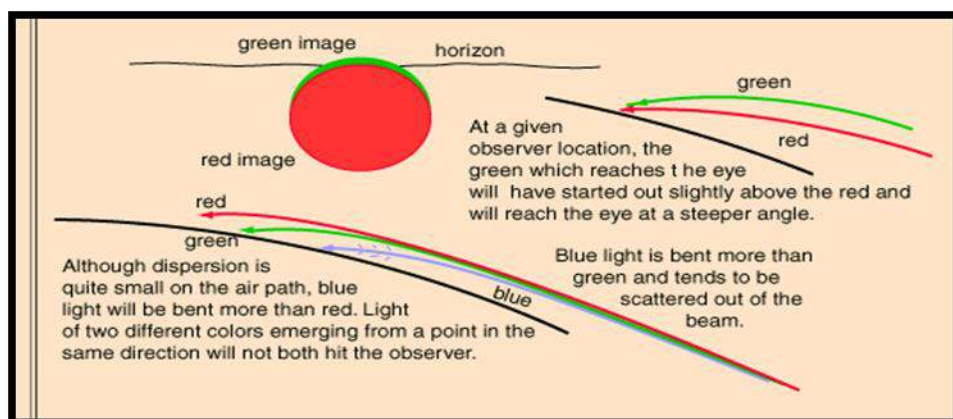
Terjemahannya:
"*Telah bercerita kepada kami Hafsh bin 'Umar telah bercerita kepada kami Syu'bah dari al-'Amasy dari Ibrahim dari 'Alqamah dari Abdullah r.a tentang firman Allah SWT surah al-Najm ayat 18"(sesungguhnya dia (Muhammad) telah melihat sebahagian dari tanda-tanda kekuasaan tuhannya yang paling besar, dia berkata : beliau saw melihat rak-rak / tikar berwarna hijau telah menutupi ufuk langit." maksudnya malaikat Jibril a.s membuka sayapnya sehingga menutupi ufuk langit"* (Al-Bukhari, no. hadith 3233).

Hadith tersebut terletak di dalam kitab *bid'a al-khalq*, di bawah bab (*apabila salah seorang di antara kalian mengucapkan "amiin" dan malaikat di langit mengucapkannya lalu salah satu dari keduanya bertepatan dengan lainnya maka dosa-dosanya yang telah lalu akan diampuni-Nya*).

Setelah penulis membuat analisis terhadap beberapa kitab sharh hadith, penulis tidak menemukan sebarang penjelasan dan penghuraian mengenai matan hadith tersebut sama ada dari aspek warna mahupun aspek-aspek lain.

Namun, berdasarkan kajian penulis dari aspek sains, penulis mendapati terdapat satu fenomena yang boleh dikaitkan dengan kilauan cahayan hijau sebagaimana yang disebutkan dalam hadith tersebut.

Fenomena itu dari sudut saintifik dinamakan sebagai *"Green Flash"* atau *"Emerald Sunset"* iaitu munculnya kilauan cahaya yang berwarna hijau di ufuk langit. Fenomena tersebut terjadi ketika mana matahari terbenam di ufuk barat yang mana muncul garisan cahaya yang berwarna hijau yang disebabkan oleh pembiasan cahaya hijau yang melebihi cahaya putih (www.chemistrydaily.com).

Menurut laman sesawang *Hyperphysics*, fenomena tersebut sangat berkait dengan perubahan warna matahari yang kemerah-merahan apabila tenggelam di ufuk

barat. Kejadian tersebut amat jarang dilihat kerana berlakunya fenomena tersebut pada saat akhir matahari terbenam dan hilang dari pandangan mata dan demikian juga ketika matahari terbit.Tambahan lagi, kejadian tersebut amat pantas iaitu 1-2 detik dan oleh demikian fenomena tersebut di namakan *"flash"* dan juga bercampur dengan beberapa spektrum warna yang lain iaitu merah, kuning dan biru. Berikut adalah gambar rajah mengenai fenomena tersebut.

Ketiga: Hadith mengenai jenis pakaian yang berwarna hijau yang dipakai oleh Nabi Muhammad SAW.

عَنْ أَبِي رِمْثَةَ، قَالَ: انْطَلَقْتُ مَعَ أَبِي نَحْوَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
فَرَأَيْتُ عَلَيْهِ بُرْدَيْنِ أَخْضَرَيْنِ

Terjemahan: "*Telah bercerita kepada kami Ahmad bin Yunus berkata, telah menceritakan kepada kami Ubaydillah maksudnya Ubaydillah bin Iyadh berkata, telah menceritakan kepada kami Iyadh dari Abu Rimthah dia berkata, "aku bersama bapaku pergi menemui Nabi saw, lalu aku melihat beliau mengenakan dua kain (jubah) berwarna hijau"*(Abu Dawud, no. hadith 4067).

Hadith tersebut terletak dalam kitab (اللباس) *pakaian*, di bawah bab (باب في الخضرة) *bab mengenai warna hijau.* Secara umumnya, adalah jelas bahawa matan-matan hadith yang terdapat pada bab tersebut adalah berkaitan warna hijau dan seumpamanya.

Berdasarkan matan hadith tersebut, dapat difahami bahawa Rasulullah SAW memakai sejenis pakaian yang dinamakan sebagai "*burd*" dalam masyarakat Arab. Berdasarkan pendapat Muhammad Syam al-Din al-Haq (1969), beliau menyatakan bahawa warna hijau pada kain tersebut adalah hasil celupan daripada pewarna yang berwarna hijau. Tambah beliau lagi, ia adalah warna pakaian sebahagian besar penghuni syurga sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Allah SWT dalam ayat tersebut:

عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ

Terjemahannya: *“Mereka memakai pakaian sutera halus yang hijau dan sutera tebal”.*

Surah al-Insan (76): 21

Beliau juga menjelaskan bahawa warna hijau adalah warna yang memberikan manfaat kepada penglihatan manusia kerana kecantikan dan keunikan warnanya yang memberi kesan positif kepada mata yang melihatnya.

Kesimpulannya, aspek warna hijau dalam matan hadith tersebut telah dijelaskan dalam dua aspek berbeza. Pertama berkaitan warna pakaian masyarakat Arab yang dihasilkan warna tersebut daripada hasil celupan warna. Kedua warna tersebut dihuraikan dari perspektif fungsinya kepada mata manusia yang mana memberikan manfaat kepada penglihatan.

Namun demikian akan dibuktikan kebenarannya setelah dikaji dan dianalisis dari perspektif sains dengan pembuktian yang jitu. Hal ini kerana penjelasan yang diberikan oleh pengarang kitab tersebut adalah tanpa sebarang pembuktian dari perspektif tersebut kerana ilmu sains belum meluas dilakukan pengkajian pada masa tersebut.

Keempat: Hadith mengenai warna tudung yang berwarna hijau yang dipakai oleh seorang perempuan yang mengadu kepada Nabi SAW tentang konflik dengan bekas suaminya Rifa’ah.

عَنْ عِكْرِمَةَ: أَنَّ رِفَاعَةَ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ، فَتَزَوَّجَهَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الزَّبِيرِ القُرَظِيُّ، قَالَتْ عَائِشَةُ: وَعَلَيْهَا خِمَارٌ أَخْضَرُ، فَشَكَتْ إِلَيْهَا وَأَرَتْهَا خُضْرَةً بِجِلْدِهَا، فَلَمَّا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالنِّسَاءُ يَنْصُرُ بَعْضُهُنَّ بَعْضًا، قَالَتْ عَائِشَةُ: مَا رَأَيْتُ مِثْلَ مَا يَلْقَى المؤْمِنَاتُ؟ لَجِلْدُهَا أَشَدُّ خُضْرَةً مِنْ ثَوْبِهَا.

Terjemahan: “*Telah bercerita kepada kami Muhammad bin Basyar telah menceritakan kepada kami Abd Wahab telah mengkhabarkan kepada kami Ayyub dari Ikrimah bahawa Rifa’ah telah menceraikan isterinya, kemudian isterinya menikah dengan Abdurrahman bin Zubair al-Quradhi, Aisyah berkata, “: ketika itu mantan isteri Rifa’ah tengah mengenakan kerudung hijau, lalu mantan isteri Rifa’ah mengadukan permasalahannya kepada Aisyah, mantan isteri Rifa’ah memperlihatkan bekas hijau di kulitnya. Ketika rasulullah saw datang kala itu para wanita membela satu sama lainnya. Kata Aisyah sungguh yang ku lihat padanya, seperti yang ditemui wanita mukminah lainnya, sesungguhnya kulitnya jauh lebih hijau dari bajunya. Kata Ikrimah, tiba-tiba Abdurrahman datang bersama dua anaknya yang dihasilkan bukan dari isteri keduanya (mantan isteri Rifa’ah). Isterinya berkata, “demi Allah tidaklah aku berdosa ketika bersamanya melainkan kerana ia tidak dapat memuaskan diriku.” Sambil memegang ujung kainnya. Abdurrahman berkata, demi Allah, ia dusta wahai rasulullah, sesungguhnya aku dapat memuaskannya, akan tetapi ia berbuat nusyuz kerana hendak kembali kepada Rifa’ah. Maka rasulullah saw bersabda, “apabila seperti itu maka kamu tidak halal bagi Rifa’ah atau tidak sah*

> *bagi Rifa'ah hingga suami kedua merasakan madumu. Ikrimah berkata "lalu Abdurrahman memperlihatkan kedua anaknya, beliau pun bersabda, apakah mereka semua anak-anakmu? Abdurrahman menjawab, ya, beliau bersabda: "demi Allah, ini adalah sesuatu yang kamu sangka? Demi Allah mereka lebih menyerupai dengan ayahnya daripada burung gagak dengan induknya* (Al-Bukhari, no. hadith 5825).

Pada awal matan hadith tersebut diceritakan tentang seorang perempuan yang telah bertemu dengan Aisyah r.a dan mengadu mengenai krisis rumahtangganya. Gambaran mengenai perempuan tersebut ketika bertemu Aisyah r.a adalah bertudung hijau dan memiliki kesan lebam yang berwarna kehijau-hijauan.

Menurut Ibn Hajar, penjelasan mengenai warna tudung dan gambaran terhadap perempuan tersebut dalam kebanyakan matan hadith tidak dijelaskan, namun Imam al-Bukhari yakin bahawa warna tudung yang dikenakan oleh wanita tersebut adalah berwarna hijau dan kemudiannya beliau meletakkan hadith tersebut pada bab yang sesuai bagi matan hadith tersebut iaitu (بَابُ ثِيَابِ الخَضْرِ) *"bab mengenai pakaian yang berwarna hijau".*

Berdasarkan hadith tersebut, Ibn Battal menjelaskan bahawa warna hijau adalah warna pakaian di syurga berdasarkan ayat 21 surah al-Insan, (عَالِيَهُمْ ثِيَابُ سُنْدُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ). Beliau juga menjelaskan bahawa, terdapat perkaitan antara ayat tersebut dengan matan hadith berkenaan dari aspek warna iaitu kelebihan dan galakkan memakai pakaian berwarna hijau.

Manakala al-Qastalani (1898) menjelaskan bahawa kesan kehijauan pada kulit wanita tersebut adalah kesan lebam dipukul oleh suami barunya iaitu Abdurrahman. Penjelasan beliau yang terkait dengan aspek warna hanya sedemikian sahaja kerana penjelasan terperinci adalah berkaitan tentang konflik kekeluargaan dan penyelesaiannya.

Berdasarkan pengkajian penulis terhadap kitab sharah hadith, pengarang kitab tidak memberikan penjelasan yang rinci mengenai aspek warna terhadap hadith tersebut, akan tetapi lebih menumpukan pensharahan terhadap fiqh hadith dari sudut hukum dan sebab *wurud* dan sebagainya. Oleh demikian, penjelasan mengenai warna dalam hadith adalah ringkas dan hanya penjelasan umum.

Kelima: Hadith mengenai tumbuhan yang berwarna hijau yang condong ke arah cahaya matahari manakala tumbuhan berwarna putih yang condong ke arah bayangan.

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ، قَالَ: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ القِيَامَةِ؟ قَالَ: «هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا؟» ، قُلْنَا: لاَ، قَالَ: «فَإِنَّكُمْ لاَ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَتِهِمَا» .....فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: اذْهَبُوا، فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ، وَيُحَرِّمُ اللَّهُ صُوَرَهُمْ عَلَى النَّارِ، فَيَأْتُونَهُمْ وَبَعْضُهُمْ قَدْ غَابَ فِي النَّارِ إِلَى قَدَمِهِ، وَإِلَى أَنْصَافِ سَاقَيْهِ، فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا، ثُمَّ يَعُودُونَ، فَيَقُولُ: اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ نِصْفِ دِينَارٍ فَأَخْرِجُوهُ، فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا، ثُمَّ يَعُودُونَ، فَيَقُولُ: اذْهَبُوا فَمَنْ وَجَدْتُمْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ إِيمَانٍ فَأَخْرِجُوهُ،

فَيُخْرِجُونَ مَنْ عَرَفُوا " قَالَ أَبُو سَعِيدٍ: فَإِنْ لَمْ تُصَدِّقُونِي فَاقْرَءُوا: {إِنَّ اللَّهَ لاَ يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا} [النساء: 40] ، " فَيَشْفَعُ النَّبِيُّونَ وَالمَلاَئِكَةُ وَالمُؤْمِنُونَ، فَيَقُولُ الجَبَّارُ: بَقِيَتْ شَفَاعَتِي، فَيَقْبِضُ قَبْضَةً مِنَ النَّارِ، فَيُخْرِجُ أَقْوَامًا قَدْ امْتُحِشُوا، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرٍ بِأَفْوَاهِ الجَنَّةِ، يُقَالُ لَهُ: مَاءُ الحَيَاةِ، فَيَنْبُتُونَ فِي حَافَتَيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الحِبَّةُ فِي حَمِيلِ السَّيْلِ، قَدْ رَأَيْتُمُوهَا إِلَى جَانِبِ الصَّخْرَةِ، وَإِلَى جَانِبِ الشَّجَرَةِ، فَمَا كَانَ إِلَى الشَّمْسِ [ص:131] مِنْهَا كَانَ أَخْضَرَ، وَمَا كَانَ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ كَانَ أَبْيَضَ، فَيَخْرُجُونَ كَأَنَّهُمُ اللُّؤْلُؤُ، فَيُجْعَلُ فِي رِقَابِهِمُ الخَوَاتِيمُ، فَيَدْخُلُونَ الجَنَّةَ، فَيَقُولُ أَهْلُ الجَنَّةِ: هَؤُلاَءِ عُتَقَاءُ الرَّحْمَنِ، أَدْخَلَهُمُ الجَنَّةَ بِغَيْرِ عَمَلٍ عَمِلُوهُ، وَلاَ خَيْرٍ قَدَّمُوهُ، فَيُقَالُ لَهُمْ: لَكُمْ مَا رَأَيْتُمْ وَمِثْلَهُ مَعَهُ ".

Terjemahan:

"*Telah bercerita kepada kami Yahya bin Bukair telah menceritakan kepada kami al-Alayth bin Sa'id dari Khalid bin Yazid dari Sa'id bin Abu Hilal dari Zayd dari 'Atha' bin Yasar dari Abu Sa'id al-Khudri berkata, " kami bertanya, ya Rasulullah, apakah kita akan melihat tuhan kita pada hari kiamat? "Nabi balik bertanya, "apakah kalian merasa kesulitan melihat matahari dan bulan ketika terang benderang? , kami menjawab, tidak. Nabi meneruskan: "begitulah kalian tidak kesulitan melihat tuhan kalian ketika itu, selain bagaimana kesulitan kalian melihat keduanya, Allah ta'ala berfirman, "pergilah kalian, siapa di antara kalian dapatkan dalam hatinya masih ada seberat dinar keimanan, maka keluarkanlah dia, dan Allah mengharamkan bentuk mereka dalam neraka. Maka mereka datangi kawan-kawan mereka sedang sebahagian mereka telah terendam dalam neraka ada yang sampai telapak kakinya, setengah betisnya, sehingga mereka keluarkan siapa saja yang mereka, kemudian mereka kembali dan allah berkata "pergilah kalian sekali lagi, dan siapa yang kalian temukan dalam hatinya seberat atom keimanan, maka keluarkanlah dia, "maka mereka keluarkan siapa saja yang mereka kenal Rasulullah berkata, "jika kalian tidak mempercayaiku, maka bacalah, (allah tidak menzalimi seberat biji sawi pun, jika ada kebaikan, maka Allah melipatkan balasannya). Qs. Nisa' 40, maka para nabi saw, malaikat dan orang-orang yang beriman, kesemuanya memberi syafaat. Kemudian Allah al-jabbar berkata, syafaat ku masih ada. Lantas allah menggenggam segenggam dari neraka dan mengentaskan beberapa kaum yang mereka telah terbakar, lantas mereka dilempar ke sebuah sungai di pintu syurga yang namanya "sungai kehidupan" sehingga mereka tumbuh dalam kedua tepinya sebagaimana bijian-bijianan tumbuh dalam genangan sungai yang kalian sering melihatnya di samping pohon, apa yang di antaranya condong kepada matahari, maka berwarna hijau dan apa di antaranya condong kepada bayangan, maka berwarna putih, lantas mereka muncul seolah-olah mutiara dan dalam tengkuk mereka terdapat cincin-cincin.* (Al-Bukhari, no. hadith 7439).

Perbincangan hadith tersebut adalah mengenai isu melihat Allah pada hari akhirat oleh orang-orang yang beriman dan mendapatkan syafaat Nabi Muhammad

SAW terhadap umatnya. Penjelasan mengenai syafaat Nabi SAW terhadap umatnya yang masih di neraka namun telah dikeluarkan oleh baginda dengan mendapat keizinan Allah SWT kerana syafaatnya. Namun orang-orang yang dikeluarkan oleh baginda diletakkan pada suatu tempat iaitu di tebing sungai syurga.

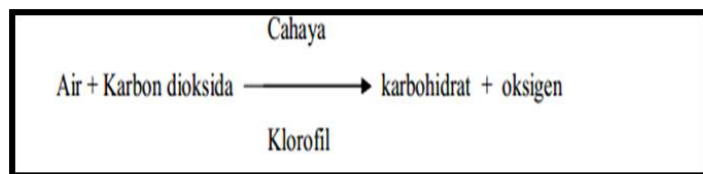
Nabi SAW kemudiannya membuat perumpamaan bagi orang-orang yang ditempatkan di tebing sungai seperti tumbuhan yang tumbuh di tebing sungai yang condong ke arah cahaya matahari dan berwarna hijau dan tumbuhan yang condong ke arah bayangan dan berwarna putih. Oleh demikian, perumpamaan tersebut berkaitan dengan aspek warna hijau dan putih pada tumbuh-tumbuhan dan perkaitannya dengan cahaya dan bayangan.

Berdasarkan pengkajian penulis, tidak didapati sebarang penjelasan dalam kalangan ulama' hadith mengenai perumpamaan tersebut yang berkaitan aspek warna. Hal ini kerana penjelasan yang terperinci adalah tertumpu kepada isu melihat Allah SWT di hari akhirat kelak dan syafaat Rasulullah SAW terhadap orang-orang Muslim.

Manakala dari perspektif sains, perkaitan cahaya matahari dan pertumbuhan tumbuhan hijau adalah merujuk kepada proses fotosintesis tumbuhan untuk mendapatkan cahaya matahari dalam pertumbuhannya.

Proses nutrisi dan energi pada tumbuhan hijau melalui proses yang disebut fotosintesis. Proses tersebut adalah proses pembentukan karbohidrat dan oksigen dari air dan korbon dioksida dalam kloroplas dengan bantuan klorofil dan cahaya.

Berdasarkan perumpamaan Nabi Muhammad SAW bahawa tumbuhan yang condong ke arah cahaya matahari adalah berwarna hijau. Hal ini kerana tumbuhan yang mendapat cahaya matahari dapat melakukan proses fotosintesis. Manakala warna hijau pada tumbuhan terutamanya daun dan batang kerana adanya klorofil (zat hijau pada daun) pada tumbuhannya tersebut dan ia berfungsi untuk menangkap cahaya bagi sumber tenaga tumbuhan. Hal ini kerana, untuk terjadinya proses fotosintesis daun harus menangkap cahaya yang dilakukan melalui zat hijau pada daun dalam kloroplas dan mengambil korbondioksida dari udara (Drs. Taufik Rahman, t.t).

Berikut adalah gambar rajah proses tersebut.

Oleh demikian, terdapat perkaitan antara perumpamaan baginda mengenai tumbuhan yang condong ke arah cahaya matahari adalah berwarna hijau dengan proses fotosintesis yang telah dijelaskan dari sudut ilmu sains.

RUJUKAN

1. Abi al-Tib Muhammad Shams al-Haq al-'Azim Abadi. (1969). *'Aun al-Ma'bud Sharah Sunan Abi Dawud*. ditahqiq oleh 'Abd al-Rahman Muhammad 'Uthman. Cet. ke-2. Madinah: (t.p). 115.

2. Al-‘Aini, al-Imam al-‘Allamah Badr al-Din Abi Muhammad Mahmud bin Ahmad (2001). *‘Umdah al-Qari Sharh Sahih al-Bukhari*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 6
3. Al-‘Asqalani, Ibn Hajar (2000), *Fath al-Bari Sharah Sahih al-Bukhari*, ditahqiq oleh ‘Abd al-Qadir Shaybah al-Hamdi. Mukadimah. 397.
4. Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Ja’fi. (1400). *al-Jami’ al-Sahih min Hadith Rasulullah SAW min Sunanih wa ’Ayyamih*. Kitab al-Libas. Bab al-Khumisati al-Sauda’. Qaherah: Matba’ah al-Salafiyyah. No. hadith 5823. 60
5. Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Ja’fi. (1400). *al-Jami’ al-Sahih min Hadith Rasulullah SAW min Sunanih wa ’Ayyamih*. Kitab Bad’u al-Khalq. Bab iza Qal Ahadukum Aamin wa al-malaikat fi al-sama’ Aamin fawaqafat Ihdahuma al-Ukhra. Qaherah: Matba’ah al-Salafiyyah. No hadith 3233. 427.
6. Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Ja’fi. (1400). *al-Jami’ al-Sahih min Hadith Rasulullah SAW min Sunanih wa ’Ayyamih*. Kitab al-Libas. Bab Thiyab al-Khudri. Qaherah: Matba’ah al-Salafiyyah. No. hadith 5825. 61.
7. Al-Bukhari, Abu ‘Abd Allah Muhammad bin Isma‘il al-Ja’fi. (1400). *al-Jami’ al-Sahih min Hadith Rasulullah SAW min Sunanih wa ’Ayyamih*. Kitab al-Tawhid. Bab Qaul Allah Taala: ((Wujuhun yaumaizin Nadirah ila Rabbiha Nazirah)). Qaherah: Matba’ah al-Salafiyyah. No. hadith 7439. 391-392.
8. Drs. Taufik Rahman. (t.t). *Nutrisi Dan Energi Tumbuhan*. Universitas Pendidikan Indonesia.
9. Faraha Latifah Binti Mohd (2006), *Kajian Warna: Kecenderungan Pemilihan Warna Oleh Kanak-Kanak*, Fakulti Seni Gunaan Dan Kreatif, Universiti Malaysia Sarawak,
10. Hijau, dicapai melalui laman *Wikipedia*, wikipedia.org/wiki/Hijau, pada 29/10/2012.
11. Ibn Battal, Abu Husayn ‘Ali Bin Khalaf Bin ‘Abd al-Malik (t.t), *Sharh Sahih al-Bukhari*, ditahqiq oleh Abu Tamim Yasir Bin Ibrahim. Riyadh: Maktabah al-Rush. 102.
12. Ibn Hajar al- ‘Asqalani (2001), *Fath al-Bari bi Sharh Sahih al-Bukhari*, ditahqiq oleh ‘Abd al-Qadir Syaibah al-Hamdi, Riyadh: (t.t.p)
13. Laman sesawang *Chemistry Daily*. http://www.chemistrydaily.com. Dicapai pada 29/10/12.
14. National Science Foundation Andrew T. Young and not necessarily those of San Diego State University melalui laman sesawang *Hyperphysics*, http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu. Dicapai pada 29/10/12.
15. Qastalani, Shihab al-Din ‘Ahmad Bin Muhammad Al-Khatib. (1989). *‘Irsyad Al-Sari Ila Sharh Sahih Al-Bukhari*. (t.t.p). 435.

SALAH FAHAM TERHADAP PENCAMPURAN MAKANAN BERASASKAN SUNNAH: ANALISIS BERASASKAN FIQH HADITH

Siti Sarah Binti Izham[1], Khadher Bin Ahmad[2], Abdul Qayyum Bin M Suhaimi[3], M.Y. Zulkifli Haji Mohd Yusoff[4]

Abstrak: Makanan memainkan peranan yang penting dalam kehidupan manusia. Kegagalan mendapatkannya boleh membawa kepada pelbagai risiko antaranya penyakit kronik, kematian dan lain-lain. Makanan yang baik adalah makanan yang halal, bersih, suci dan yang tidak membawa kemudharatan kepada tubuh badan manusia. Rasulullah s.a.w. telah menunjukkan qudwah hasanah dalam soal memilih makanan. Terdapat pelbagai hadith yang menyebut tentang makanan yang dimakan oleh baginda serta cara pemakanan yang diamalkan oleh baginda s.a.w. Antara amalan pemakanan Rasulullah yang terjadi salah faham adalah berkaitan pencampuran makanan yang berasaskan sunnah. Memakan makanan yang berasaskan sunnah adalah suatu perkara yang sangat baik dan dituntut, tetapi apabila terjadinya kesalah fahaman cara memakannya atau bertentangan dengan amalan Nabi ianya patut dijauhi. Justeru itu, kajian ini berperanan menjelaskan permasalahan salah faham berkaitan pencampuran makanan berasaskan sunnah dari sudut pencampuran tumbuh-tumbuhan menurut Hadith Nabi s.a.w. Analisis dilakukan berdasarkan kepada fiqh hadith. Dari kajian ini, jelas menunjukkan terdapat dua pencampuran yang dilarang oleh Nabi s.a.w. Sesungguhnya mengamalkan sunnah Nabi menerusi makanan adalah perkara yang sangat baik dan digalakkan. Tetapi pengamalannya mestilah selari dengan yang telah Nabi gariskan.

Kata kunci: Makanan, Sunnah, Hadith Nabi s.a.w., Pencampuran, Salah Faham.

Pengenalan

Makanan merupakan perkara asas dalam kehidupan seseorang manusia. Penafian terhadap pengambilannya akan menatijahkan pelbagai jenis penyakit dan mampu membawa kepada kematian. Bukan itu sahaja, Islam sangat menekankan soal makanan kerana ia berkait rapat dengan rohani atau keimanan seseorang kerana

[1] Calon Ijazah Doktor Falsafah Usuluddin di Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. ctsarah.izham@gmail.com

[2] Pensyarah Kanan di Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. khadher82@um.edu.my

[3] Pengawai Penyelidik di Pusat Kecemerlangan Ummah, Shah Alam. qayyum.suhaimi88@gmail.com

[4] Profesor di Jabatan al-Qur'an dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. zulkifliy@um.edu.my

kegagalan mendapatkan makanan menyebabkan kesukaran seseorang itu untuk khusyuk dalam ibadahnya.

Islam telah meletakkan garis panduan dalam soal makanan dan pemakanan. Allah s.w.t. berfirman yang bermaksud, *"Wahai sekalian manusia! Makanlah dari apa yang ada di bumi yang halal lagi baik, dan janganlah kamu ikut jejak langkah syaitan; kerana sesungguhnya syaitan itu ialah musuh yang terang nyata bagi kamu".* Pada ayat ini jelas menunjukkan Islam meletakkan panduan dalam memilih makanan iaitu ianya mestilah yang halal dan baik.

Rasulullah s.a.w. merupakan contoh ikutan yang terbaik buat umat manusia. Contoh ikutannya bukan sahaja dalam soal pengibadatan, pemerintahan, peranan sebagai ketua keluarga, bahkan Rasulullah adalah contoh ikutan dalam semua lapangan termasuklah dalam soal makanan dan pemakanan. Terdapat banyak hadith yang membicarakan mengenai makanan Rasulullah dan tatacara atau panduan pemakanan yang telah baginda tunjukkan, dari sekecil-kecil perkara sehinggalah sebesar-besar perkara.

Dewasa kini, kesedaran untuk mengamalkan makanan berasaskan sunnah adalah sangat tinggi. Manfaat serta kelebihan yang akan di dapati dari makanan ini sangat banyak. Lalu, atas sebab ini maka lahirlah produk-produk makanan berasaskan sunnah seperti cendawan tumbuh selepas hujan.

Pertumbuhan produk-produk ini adalah sangat baik dan dapat membantu masyarakat dalam mengamalkan makanan berasaskan sunnah. Tetapi, persoalannya adakah produk-produk ini benar-benar menepati panduan yang telah Nabi s.a.w. tunjukkan? Oleh itu, kertas kerja ini, akan membahaskan berkaitan salah faham yang berlaku berkaitan pencampuran makanan yang berasaskan sunnah yang diamalkan oleh masyarakat Islam di Malaysia khususnya yang terdapat dalam produk-produk kesihatan.

Definisi pencampuran makanan

Pencampuran atau kata akarnya campur membawa maksud bergaul, berbaur, bersatu, beraduk, berkacau.[5] Manakala pencampuran bermaksud proses mencampuri atau mencampurkan sesuatu kepada sesuatu yang lain, yang mana kedua-dua bahan ini akan meninggalkan kesan.[6]

Makanan pula menurut Kamus Dewan edisi keempat bermaksud apa sahaja yang boleh dimakan seperti roti, nasi dan lain-lain.[7] Manakala dari segi istilah, makanan adalah sumber nutrien yang diperlukan untuk pertumbuhan dan perkembangan tubuh serta pemeliharaan fungsi tubuh sepanjang hayat. Dengan itu, jika sesuatu nutrien diabaikan daripada diet, kesihatan individu akan terjejas.[8]

Oleh itu, pencampuran makanan adalah suatu bentuk proses mencampurkan sesuatu dari bahagian makanan kepada bahagian makanan yang lain di mana kesan

---

[5] *Kamus Dewan,* ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 241, entri "campur"

[6] *Kamus Dewan,* ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 241, entri "pencampuran"

[7] *Kamus Dewan,* ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007), 981, entri "makanan"

[8] Suriah Abdul Rahman & Tengku Aizan Hamid (2001), *Pemakanan Warga Tua,* Selangor: Dewan Bahasa Dan Pustaka, h. 85

pencampuran ini dapat memberikan sumber nutrien yang diperlukan untuk pertumbuhan dan perkembangan tubuh serta pemeliharaan fungsi tubuh sepanjang hayat. Dan hasil pencampuran ini tidak mendatangkan mudharat atau kerosakan kepada inidividu dan tubuh badannya.

Hadith Berkaitan Pencampuran Makanan

Pada bahagian ini akan dibincangkan berkaitan hadith pencampuran makanan. Hadith yang akan dipilih merupakan hadith yang terdapat di dalam sahihain sahaja dan pencampuran kandungannya melibatkan makanan yang berasaskan tumbuhan dan buah-buahan. Hasil penelitian pengkaji ke atas hadith Nabi berkaitan pencampuran, pengkaji membahagikan hadith kepada dua, iaitu pencampuran makanan yang dibenarkan dan pencampuran makanan yang dilarang.

a. Pencampuran makanan yang dibenarkan

حَدَّثَنَا إِسماعيل بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ الرُّطَبَ بِالقِثَّاءِ»[9]

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ، وَعَبْدُ اللهِ بْنُ عَوْنٍ الْهِلَالِيُّ، قَالَ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا، وقَالَ ابْنُ عَوْنٍ: حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ جَعْفَرٍ، قَالَ: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْكُلُ الْقِثَّاءَ بِالرُّطَبِ»[10]

Hadith-hadith di atas merupakan hadith yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim dengan berstatus sahih. Hadith ini menyebut bahawa Nabi Muhammad s.a.w. memakan ruthab bersama *qistha*. Ruthab adalah kurma yang bersifat setengah matang,[11] manakala qistha disebut sebagai mentimun. Mentimun ialah sejenis tumbuhan dari kalangan sayuran.

Pada hadith ini terdapat keterangan yang membolehkan memakan dua jenis buah-buahan dan selainnya sekaligus. Juga boleh pula memakan dua jenis makanan sekaligus. Disimpulkan darinya tentang bolehnya memperbanyakkan makanan. Tidak ada perbezaan di antara ulama tentang bolehnya hal itu. Nukilan dari ulama salaf tentang perbezaan dalam masalah ini difahami dalam konteks makruh (tidak disukai) untuk mencegah kebiasaan memperbanyakkan makanan dan pembazirannya tanpa ada masalahat dalam agama.[12]

---

[9] Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab al-Ath'imah, Bab al-Qiththa, no. Hadith 5447. Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, 471.

[10] Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Asyribah, Bab Akli al-Qiththa Bi al-Ruthab, no. Hadith 5330. Lihat Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, 1043.

[11] Normadiah Daud, *Kenali 15 Superfoods dalam al-Qur'an*. (Selangor: Perintis Book Sdn Bhd, 2015). 3.

[12] Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Bi Syarh Sahih al-Iman Abi 'Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, Kitab al-Atimah, Bab al-Qiththa*. (Bayrut: Ihya al-Turath al-'Arabi, 3, 8, 1985).

Al-Qurtubi pula menyebut, "dari hadith itu disimpulkan tentang bolehnya memperhatikan sifat-sifat makanan, lalu memanfaatkannya menurut yang patut sebagaimana konsep kesihatan ini kerana ruthab mengandungi sifat panas dan qistha mengandungi sifat dingin. Jika keduanya dimakan sekaligus, maka akan menjadi normal.[13]

Menurut Che Wan Jasimah pula, jika diteliti teknologi makanan yang digunakan oleh Rasulullah s.a.w. ketika itu bertujuan untuk mendapatkan keseimbangan. Mentimun boleh menghilangkan dahaga dan menyegarkan. Di samping itu, ia mengurangkan panas perut. Sebaliknya kurma setengah matang mempunyai khasiat memperkuatkan perut yang dingin dan kaku serta menimbulkan rasa haus kerana ia dikategorikan sebagai makanan yang panas. Dengan mencampurkan kedua-dua bahan ini, keseimbangan akan diperoleh.[14]

b. Pencampuran makanan yang dilarang

حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي عَطَاءٌ: أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: «نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ وَالبُسْرِ وَالرُّطَبِ»[15]

حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، حَدَّثَنَا جَرِيرُ بْنُ حَازِمٍ، سَمِعْتُ عَطَاءَ بْنَ أَبِي رَبَاحٍ، حَدَّثَنَا جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللهِ الْأَنْصَارِيُّ، «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُخْلَطَ الزَّبِيبُ وَالتَّمْرُ، وَالْبُسْرُ وَالتَّمْرُ»[16]

وحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ، ح وحَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، وَمُحَمَّدُ بْنُ رَافِعٍ، وَاللَّفْظُ لِابْنِ رَافِعٍ، قَالَا: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، أَخْبَرَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ، قَالَ: قَالَ لِي عَطَاءٌ: سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَجْمَعُوا بَيْنَ الرُّطَبِ وَالْبُسْرِ، وَبَيْنَ الزَّبِيبِ وَالتَّمْرِ نَبِيذًا»[17]

---

[13] *Ibid.*,

[14] Che Wan Jasimah, *Konsep Kesihatan Melalui Pemakanan: Pendekatan Islam dan Sains*. (Kuala Lumpur: Utusan Pubication & Distributors, 2000). 34.

[15] Hadith riwayat al-Bukhari, Kitab al-Ashribah, Bab Man Ra' La Yakhlith al-Busra Wa al-Tamr Iza Kana Muksiran, Wa An La Yaj'ala Idamain Fi Idam, no. Hadith 5600. Lihat Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, 480.

[16] Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Asyribah, Bab Karahah Intibaz al-Tamr Wa al-Zabib Makhluthain, no. Hadith 5145. Lihat Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, 1032.

[17] Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Asyribah, Bab Karahah Intibaz al-Tamr Wa al-Zabib Makhluthain, no. Hadith 5147. Lihat Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif*, 1032-1033.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَيُّوبَ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُلَيَّةَ، أَخْبَرَنَا هِشَامٌ الدَّسْتَوَائِيُّ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا تَنْتَبِذُوا الزَّهْوَ وَالرُّطَبَ جَمِيعًا، وَلَا تَنْتَبِذُوا الزَّبِيبَ وَالتَّمْرَ جَمِيعًا، وَانْتَبِذُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عَلَى حِدَتِهِ»[18]

Hadith di atas menyentuh akan dua bentuk larangan yang disebutkan oleh Rasulullah yang mesti dijauhi oleh umatnya iaitu pencampuran antara kurma dan kismis juga pencampuran antara kurma muda dan kurma tua. Pencampuran yang dilarang ini semestinya mempunyai sebab yang kuat sehingga ianya dilarang oleh baginda s.a.w.

Berdasarkan hadith di atas, terdapat tiga perkara penting yang ditekankan oleh ulama iaitu:

1. Haram hukumnya membuat minuman dengan campuran kismis dan kurma. Ini
2. kerana pencampuran kedua bahan ini lebih mudah untuk terjadi mabuk.
3. Sebahagian ulama menyebut larangan tersebut dikenakan kerana wujudnya pembaziran.
4. Digalakkan untuk memakan jus kurma atau kismis, kurma muda dan kurma tua secara berasingan.

Prinsip Pencampuran Makanan

Proses pencampuran makanan adalah suatu proses yang sering dilakukan. Seperti dalam kehidupan bangsa Melayu, menjadi kelaziman untuk memakan nasi bersama dengan lauk atau sayur. Memakan secara bersama ini termasuk dalam definisi pencampuran. Selain itu, ketika menyediakan juadah lauk berkuah misalnya, sudah pasti bahan-bahan lain akan dicampurkan, sama ada santan, serbuk kari ataupun susu cair digunakan dan dimasak sekali dengan ikan, ayam, udang dan lain-lain.

Pencampuran makanan dalam hidangan turut dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. Ini seperti yang diriwayatkan oleh al-Imam al-Bukhari dalam bab *Tharid*, Rasulullah s.a.w. bersabda yang bermaksud; “Keutamaan Aisyah atas perempuan-perempuan seperti keutamaan *tharid* atas makanan lainnya”. Ibn Hajar menyebut bahawa *tharid* adalah makanan yang terdiri dari roti yang direndam kuah daging.

Pencampuran makanan terbahagi kepada dua iaitu yang dibenarkan dan dilarang. Berdasarkan perbincangan pada hadith berkaitan pencampuran makanan, penulis dapat mengeluarkan beberapa prinsip sebagai panduan dalam soal pencampuran makanan menurut perspektif fiqh al-hadith.

Prinsip-prinsip tersebut adalah[19]:

Pertama: Pencampuran yang dilakukan mestilah pencampuran yang bertujuan untuk mengimbangkan sifat yang terdapat dalam kesemua bahan yang ingin dicampurkan. Sekiranya pencampuran yang dilakukan ke atas bahan yang mempunyai sifat yang

[18] Hadith riwayat Muslim, Kitab al-Asyribah, Bab Karahah Intibaz al-Tamr Wa al-Zabib Makhluthain, no. Hadith 5154. Lihat Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, “Sahih Muslim”, dalam *Mawsu’at al-Hadith al-Sharif*, 1033.

[19] Lima prinsip ini wujud hasil kefahaman syarh hadith yang telah disenaraikan.

sama, ianya tidaklah mencapai tujuan asal pencampuran iaitu untuk mengimbangi sifat bahan pencampuran.

Kedua: Pencampuran yang dilakukan mestilah pencampuran yang memberi manfaat kepada tubuh badan. Hal ini kerana Islam sangat menekankan dalam soal menjaga kesihatan. Memberi tubuh badan makanan yang halal, baik dan berkhasiat adalah suatu tuntutan yang tidak dapat dipandang enteng.

Ketiga: Pencampuran yang dilakukan mestilah bebas daripada kemudaratan atau kesakitan kepada tubuh badan. Seperti juga penekanan kepada memakan makanan yang halal, baik dan berkhasiat, Islam juga sangat menekankan agar pengambilan sesuatu makanan itu terhindar daripada kemudharatan terhadap tubuh badan dan mengurangkan fungsi-fungsi organ dalam badan.

Keempat: Pencampuran yang dilakukan mestilah tidak memabukkan. Perkara yang memabukkan adalah diharamkan dalam Islam. Dalam keadaan apa sekalipun jika sesuatu bahan itu dijadikan dan membawa kepada mabuk, Islam sangat melarang penggunaannya ke atas tubuh badan manusia.

Kelima: Pencampuran yang dilakukan tidak membawa kepada pembaziran. Pembaziran di sini membawa maksud percampuran dua bahan makanan yang mempunyai sifat yang sama. Adalah lebih baik mengambil secara berasingan.

Kesimpulannya, di dalam proses pencampuran makanan, kelima-lima prinsip di atas adalah menjadi panduan agar hasil makanan yang dimakan dan menjadi darah daging adalah dari sumber yang halal, baik, berkhasiat dan memberi manfaat yang besar kepada tubuh badan juga menghindari dari kemudaratan.

Aplikasi prinsip pencampuran dengan salah faham terhadap pencampuran makanan berasaskan sunnah

Kefahaman berdasarkan perbincangan sebelum ini pencampuran makanan terbahagi kepada dua iaitu pencampuran yang dibenarkan dan pencampuran yang dilarang. Adapun pencampuran yang dibenarkan adalah pencampuran yang telah diamalkan dan dilakukan oleh baginda s.a.w. dan pencampuran yang membawa manfaat kepada tubuh badan. Manakala pencampuran yang dilarang adalah pencampuran yang ditegah oleh baginda s.a.w. untuk dilakukan sama ada secara suka-suka mahupun sebagai bentuk untuk beroleh keuntungan.

Dewasa kini kesedaran kebaikan dan manfaat yang diperoleh dengan pengamalan makanan berasaskan sunnah semakin disedari oleh masyarakat Malaysia. Ini dapat dibuktikan dengan lambakan produk-produk kesihatan di pasaran yang mengkomersialkan produk mereka sebagai produk sunnah. Apabila diteliti, sememangnya kandungan-kandungan yang digunakan adalah terdiri daripada makanan yang telah disebutkan dalam al-Qur’an dan hadith. Seperti, kurma, delima, kismis, zaitun, madu, buah tin dan sebagainya.

Persoalannya adalah adakah dengan kepelbagaian makanan berasaskan sunnah di dalam sesuatu produk itu benar-benar menepati prinsip pemakanan sunnah. Ini kerana, terdapat beberapa hadith Nabi s.a.w. yang telah menyebut akan larangan bahan A dicampurkan dengan bahan B. Adakah dengan pencampuran yang telah dilakukan sesuatu produk kesihatan itu sudah cukup untuk digelar sebagai produk sunnah?

Seperti yang dikemukakan dalam hadith di atas, Nabi s.a.w. telah melarang mencampurkan kurma dengan kismis dan kurma mentah dengan kurma matang.

Dalam setengah riwayat menyebut jangan dibuat minuman dengan mencampurkan kedua-dua bahan ini. Oleh itu, untuk kertas kerja ini, penulis akan menekankan berkaitan pencampuran antara kurma dan kismis. Ini kerana pencampuran kedua-dua bahan ini telah menjadi permasalahan disebabkan ianya banyak digunakan dalam produk-produk yang menggelar sebagai produk makanan sunnah. Permasalahan juga timbul apabila berlaku perselisihan pandangan dalam menentukan status produk-produk tersebut. Ada yang berpandangan boleh, manakala ada juga yang lain menolak bertitik tolak dari hadith Nabi s.a.w.

Penilaian ke atas status pencampuran kurma dan kismis ini akan penulis tentukan berdasarkan lima prinsip pencampuran yang telah ditetapkan.

i. Kurma

Kurma merupakan antara makanan yang digemari oleh Rasulullah dan menjadi hidangan harian baginda. Nama saintifik kurma ialah *phoenix dactylifera*.[20] Kurma merupakan sejenis tumbuhan monokotiledon yang tergolong dalam keluarga palma yang berbuah dan biasanya tumbuh di sekitar kawasan Afrika Utara dan Timur Tengah.[21] Pohon kurma merupakan antara sebilangan kecil tumbuhan yang mampu hidup di kawasan kering kontang, oleh yang demikian menjadikannya sebagai sumber makanan yang sangat berharga dalam kalangan masyarakat padang pasir kerana mengandungi kuantiti karbohidrat yang banyak.[22]

Kurma mempunyai ciri penting yang menjadikannya begitu istimewa iaitu antivirus, antikulat, antioksidan antihiperlidimia dan perlindungan hepato dan hati.[23] Hal ini kerana kandungan buah kaya dengan phenol, flavonoid, sterol, karotenoid dan antosianin. Selain itu, kurma juga kaya dengan kandungan gula.

Keistimewaan buah kurma ini juga kelihatan saat ia sering disebutkan dalam al-Qur’an iaitu sebanyak 20 kali dan disebutkan juga dalam hadith Nabi sebagai makanan kegemaran Nabi s.a.w. Bahkan, sehingga ke saat ini, tidak ada yang dapat menafikan kelebihan serta manfaat yang besar yang terdapat pada kurma.

Untuk lebih jelas, diletakkan jadual di bawah untuk memperlihatkan kandungan yang terdapat dalam kurma:

Nutrien	Kurma (100g)
Water (g)	21.32
Energy (kcal)	277
Protein (g)	1.81
Total lipid (fat) (g)	0.15
Carbohydrate (g)	74.97
Fiber (g)	6.7
Sugar (g)	66.47

[20] Baliga *et.al*, A Review of The Chemistry and Pharmacology of The Date Fruits (Phoenix Dactylifera L.). *Food Research International*, 44(7), (2011). 1812.

[21] My. Hassan Sedra *et.al*, Identification and genetic diversity analysis of date palm (*Phoenix Dactylifera L.)* varities from Morocco using RAPD markers dalam *Jurnoul Euphytica*, vol 103, pp 75-82 (1998). 1.

[22] Siti Aisyah Yusuf *et.al.*, Khasiat Kurma Dalam Menangani Tekanan Emosi dalam *Prosiding World Conference on Islamic Thought,* (Perak: Kuisas, 2012). 1.

[23] Baliga *et.al*, *A Review of The Chemistry and Pharmacology of The Date Fruits (Phoenix Dactylifera L.)* (2011). 1813.

Calcium (mg)	64
Iron (mg)	0.90
Magnesium (mg)	54
Phosphorus (mg)	62
Pottassium (mg)	696
Sodium (mg)	1
Zinc (mg)	0.44
Vitamin C (mg)	0.0
Thiamin (mg)	0.050
Riboflavin (mg)	0.060
Niacin (mg)	1.610
Vitamin B-6 (mg)	0.249
Folate (mcg)	15
Vitamin A	149
Vitamin D	0.0

Jadual 1: Kandungan nutrisi kurma[24]

Jadual di atas menunjukkan kandungan nutrisi yang terdapat di dalam kurma. Ini memperlihatkan kekayaan kandungan nutrisi yang dimiliki oleh kurma sehingga menjadikan kurma ini sebagai salah satu bahan yang digunakan dalam urusan pengubatan atau diet harian.[25]

ii. Kismis

Kismis berasal daripada anggur (*vitis vinifera*) yang telah dikeringkan. Al-Qur’an telah menyebut 11 kali berkaitan anggur dan hadith juga turut menyebut berkaitannya. Prinsip pembuatan kismis adalah dengan mengeringkan anggur sama ada dengan menggunakan panas matahari ataupun alat pemanas sehingga ianya kering.[26]

Khasiat kismis tidak dapat dinafikan, bukan sahaja kepada dewasa, bahkan kepada kanak-kanak. Menurut Pakar Perkembangan Kanak-kanak Ruth Liew, kismis mengandungi kandungan gula daripada buah yang asli. Ia mampu memberi tenaga yang konsisten kepada kanak-kanak.[27] Selain itu, kismis juga mampu merangsang minda dan antioksidan[28] yang terdapat di dalamnya dapat melawan bakteria penyebab kerosakan gigi dan gusi.

Nutrien	**Kismis (100g)**
Water (g)	16.57
Energy (kcal)	296
Protein (g)	2.52

[24]http://ndb.nal.usda.gov/ndb/foods/show/2468?fgcd=&manu=&lfacet=&format=&count=&max=35&offset=&sort=&qlookup=dates, 15 September 2015.
[25] Mansouri *et.al*, Phenolic Profile and Antioxidant Activity of The Algerian Ripe Date Palm Fruit (Phoenix Dactylifera) dalam *Food Chemistry* 89(3) (2005). 411.
[26] H. Rahmat Rukama, *Anggur*. (Jogjakarta: Penerbit Kanisius,t.t). 85.
[27]http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?y=2009&dt=0714&pub=Kosmo&sec=Rencana_Utama&pg=ru_01.htm, 19 September 2015.
[28] Antioksidan adalah asid *oleanolic*, *oleanolic aldehyde*, *betulin*, asid *betulin* dan *5-(hydroxymethyl)-2-furfural*.

Total lipid (Fat) (g)	0.54
Carbohydrate (g)	78.47
Fiber (g)	6.8
Calcium (mg)	28
Iron (mg)	2.59
Magnesium (mg)	30
Phosphorus (mg)	75
Potassium (mg)	825
Sodium (mg)	28
Zinc (mg)	0.18
Vitamin C (mg)	5.4
Thiamin (mg)	0.112
Riboflavin (mg)	0.182
Niacin (mg)	1.114
Vitamin B6 (mg)	0.188
Folate (mcg)	3
Vitamin A (IU)	0
Vitamin D (IU)	0

Jadual 2: Kandungan nutrisi dalam kismis[29]

Jadual di atas menunjukkan kandungan nutrisi yang terdapat di dalam kismis. Kandungan yang terdapat di dalam kismis menunjukkan kekayaan sumber nutrisi di dalamnya. Dan ia sangat memberi khasiat untuk tubuh badan.

iii. Aplikasi Prinsip Pencampuran

Berdasarkan kepada lima prinsip pencampuran yang dikemukan beserta kandungan yang terdapat di dalam kurma dan kismis, ianya dapat memperlihatkan bahawa larangan yang dikemukakan adalah disebabkan oleh:

Pertama: Pencampuran antara kurma dan kismis adalah pencampuran yang tidak bersifat mengimbangi dua bahan. Ini kerana, berdasarkan jadual nutrisi yang dikemukakan kurma dan kismis mempunyai kandungan yang sama. Dan pencampuran yang dilakukan tidaklah bersifat lengkap melengkapi.

Kedua: Pencampuran antara kurma dan kismis tidaklah membawa manfaat yang besar kepada tubuh badan selain dari rendaman kedua bahan ini boleh membawa kepada mabuk.

Ketiga: Oleh kerana pencampuran kedua bahan ini mampu membawa kepada kemabukan maka ianya mencapai tahan membawa kemudharatan kepada tubuh badan. Yang mana ianya suatu bentuk larangan keras mendekatinya.

Keempat: Pencampuran ini semestinya membawa kepada kemabukan buat pengamalnya.

Kelima: Pencampuran kedua bahan yang mengandungi nilai nutrisi atau kandungan yang sama mampu membawa kepada pembaziran penggunaan bahan.[30]

---

[29]http://ndb.nal.usda.gov/ndb/foods/show/2417?fgcd=&manu=&lfacet=&format=&count=&max=35&offset=&sort=&qlookup=raisins, 15 September 2015

[30] Sumaiyah Mohd Tarmizi *et.al*, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins anda Dates in *Online Journal of Research in Islamic Studies*. v. 1, no. 2 (2014). 85.

Adalah lebih baik memakannya secara berasingan seperti yang disarankan oleh baginda s.a.w.

iv. Salah Faham Terhadap Pencampuran Makanan Berasaskan Sunnah

Umum mengetahui bahawa pencampuran antara kurma dan kismis adalah dilarang oleh baginda s.a.w. Walaubagaimanapun larangan pencampuran ke atas dua bahan ini dapat diklasifikasi sebagai larangan yang tidak menyentuh akidah atau dapat disebut sebagai bahagian di bawah sunnah *ghair tasyri'iyyah*[31].

Produk-produk kesihatan yang berada di pasaran yang mengelar produk mereka sebagai makanan sunnah, kebanyakkan atau hampir semua yang kandungannya terdapat kurma dan kismis. Selain itu, terdapat juga delima, zaitun, buah tin dan lain-lain. Apa yang perlu diketahui adalah, sekiranya pencampuran yang dilakukan membawa kepada kemudharatan sekaligus membawa kepada mabuk, pencampuran itu adalah haram dan wajib dijauhi.

Memandangkan, produk-produk kesihatan yang mengandungi campuran kurma dan kismis juga berbagai-bagai lagi campuran makanan sunnah mendapat kelulusan daripada Kementerian Kesihatan Malaysia dan mendapat logo halal, maka ianya membawa kepada kefahaman bahawa sekali pun produk-produk ini mencampurkan kismis dan kurma, tetapi ianya tidak membawa kepada kemabukan serta membawa mudharat kepada tubuh badan ianya dapat diklasifikasikan sebagai boleh dimakan, bebas keracunan, bebas kemabukan dan mampu membawa kebaikan kepada tubuh badan.

Kesimpulan

Sunnah Nabi s.a.w. terbahagi kepada dua iaitu *tasyri'iyyah* dan *ghair tasyri'iyyah*. Adapun, bahagian makanan adalah termasuk dalam kategori *ghair tasyri'iyyah* yang mana jika terdapat larangan, ianya masih boleh diubah sekiranya tidak membawa mudharat serta menggangu aqidah seseorang muslim. Berdasarkan hadith Nabi s.a.w. yang melarang pencampuran antara kurma dan kismis ianya adalah bersifat larangan sekiranya ia membawa kepada mudharat dan kemabukan. Walaubagaimanapun, jika hasil pencampuran dua bahan ini beserta dengan bahan lain seperti yang terdapat di dalam produk-produk kesihatan mampu membawa kepada kebaikan, manfaat kepada tubuh badan ianya tidak menjadi masalah untuk diamalkan

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, "Sahih al-Bukhari", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif.* (Riyadh: Dar al-Salam Li al-Nasr wa al-Tauzi',2000).
2. Abu Husayn Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim, "Sahih Muslim", dalam *Mawsu'at al-Hadith al-Sharif.* (Riyadh: Dar al-Salam Li al-Nasr wa al-Tauzi',2000).
3. Baliga *et.al*, A Review of The Chemistry and Pharmacology of The Date Fruits (Phoenix Dactylifera L.). *Food Research International*, 44(7), (2011). 1812.

[31] Perkataan atau perbuatan yang lahir daripada Rasulullah s.a.w. di luar skop kerasulannya sebagai utusan Allah, tidak diambil sebagai dalil hukum dan di luar dari skop ketetapan yang bersifat mandatori tetapi sebaliknya ianya disyariatkan kerana ada sesuatu tujuan yang dapat diperoleh melalui pensyariatannya.

4. Che Wan Jasimah, *Konsep Kesihatan Melalui Pemakanan: Pendekatan Islam dan Sains*. (Kuala Lumpur: Utusan Pubication & Distributors, 2000).

5. H. Rahmat Rukama, *Anggur*. (Jogjakarta: Penerbit Kanisius,t.t).

6. Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari Bi Syarh Sahih al-Iman Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, Kitab al-Atimah, Bab al-Qiththa*. (Bayrut: Ihya al-Turath al-‘Arabi, 3, 8, 1985).

7. *Kamus Dewan*, ed. Ke-4 (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2007)

8. Mansouri *et.al*, Phenolic Profile and Antioxidant Activity of The Algerian Ripe Date Palm Fruit (Phoenix Dactylifera) dalam *Food Chemistry* 89(3) (2005).

9. My. Hassan Sedra *et.al*, Identification and genetic diversity analysis of date palm (*Phoenix Dactylifera L.)* varities from Morocco using RAPD markers dalam *Jurnoul Euphytica*, vol 103, pp 75-82 (1998). 1.

10. Normadiah Daud, *Kenali 15 Superfoods dalam al-Qur’an*. (Selangor: Perintis Book Sdn Bhd, 2015).

11. Siti Aisyah Yusuf *et.al.*, Khasiat Kurma Dalam Menangani Tekanan Emosi dalam *Prosiding World Conference on Islamic Thought*, (Perak: Kuisas, 2012).

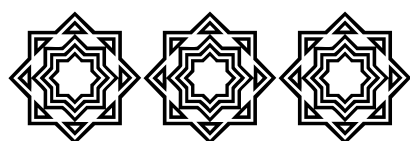
12. Sumaiyah Mohd Tarmizi *et.al*, The Prophetic Tradition and Nutrition: Issues of Mixing Raisins and Dates in *Online Journal of Research in Islamic Studies*. v. 1, no. 2 (2014).

13. Suriah Abdul Rahman & Tengku Aizan Hamid (2001), *Pemakanan Warga Tua*, Selangor: Dewan Bahasa Dan Pustaka

14. http://ndb.nal.usda.gov/ndb/foods/show/2468?fgcd=&manu=&lfacet=&format=&count=&max=35&offset=&sort=&qlookup=dates, 15 September 2015.

15. http://www.kosmo.com.my/kosmo/content.asp?y=2009&dt=0714&pub=Kosmo&sec=Rencana_Utama&pg=ru_01.htm, 19 September 2015.

BAB 3

KESAN BURUK TERHADAP UMAT ISLAM AKIBAT SALAH FAHAM DAN PENYELEWENGAN

HADITH-HADITH KONTRADIK DALAM IBADAH HAJI DAN SOLUSINYA MENURUT PENDEKATAN IMAM IBN KATHIR

Rizalman bin Muhammad[1]
Ishak Hj. Suliaman[2]

***Abstrak**:* Perjalanan haji Al-Wada' Rasulullah s.a.w. yang bermula pada 24 Zulqa`edah 10 Hijrah, memakan masa selama sebulan. Gambaran perjalanan dan praktikal haji Rasulullah s.a.w. dipersembahkan melalui 1947 teks hadith-hadith haji yang terdapat Al-Sunan Al-Sittah. Dari sejumlah hadith tersebut, terdapat pelbagai periwayatan; ada yang mempunyai persamaan matan hadith dan ada juga yang kontradik (Mukhtalaf Al-Hadith). Objektif penulisan artikel ini ialah untuk mengenalpasti teks-teks hadith kontradik dalam ibadah haji dan kaedah yang digunakan oleh imam Ibn Kathir dalam perungkaikan persoalan tersebut. Imam Ibn Kathir mengunakan metode untuk berinteraksi terus dengan hadith-hadith tersebut dengan menghimpunkan pelbagai riwayat hadith dan menganalisisnya dengan metode Al-Jam`. Imam Ibn Kathir tidak dipengaruhi oleh mana-mana mazhab Fiqh di dalam menyuarakan pandangan, bahkan beliau berjalan berdasarkan dalil-dalil. Walaupun Imam Ibn Kathir bermazhab Shafi`ie, namun adakala pandangannya berbeza dengan mazhab Shafi`ie kerana berpegang dengan dalil-dalil yang kuat.

Kata kunci: Kontradik, Hadith, Ibadah Haji, Ibn Kathir.

Pengenalan

Perjalanan haji Al-Wada' Rasulullah s.a.w. yang bermula pada 24 Zulqa`edah 10 Hijrah, memakan masa selama sebulan. Gambaran perjalanan dan praktikal haji Rasulullah s.a.w. dapat diketahui melalui 1947 teks *hadith -hadith* haji yang terdapat *Al-Sunan Al-Sittah*.. *Hadith* yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari berjumlah 340 teks *hadith*, Muslim 96 teks *hadith*, Abu Dawud 96 teks *hadith*, Tirmidhi 107 teks *hadith*, Nasa'i 230 teks *hadith* dan Ibn Majah 108 teks *hadith*. Taburan *hadith* tersebut dalam *Al-Sunan Al-Sittah* seperti dalam Jadual 2.0. Dari sejumlah *hadith* tersebut, terdapat pelbagai periwayatan; ada yang mempunyai persamaan matan *hadith* dan ada juga yang kontradik (*Mukhtalaf Al-Hadith*).

[1] Penulis merupakan pensyarah di Institut Pendidikan Guru Kampus Ipoh. No.Tel: 019-5957269. Emel: rizalmansahilas@yahoo.com.my dan rizalman@ipip.edu.com.my.
[2] Ishak Suliaman, PhD, adalah Profesor Madya di Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur, E-mel: ishaks@um.edu.my.

Jadual 1.1
Taburan *hadith hadith* ibadah haji dalam *Al-Sunan Al-Sittah*

Bil	*Al-Sunan al-Sittah*	Kitab	Bilangan Bab	Jumlah *Hadith*
1	***Sahih al-Bukhari***	Kitab Al-Hajj	**218**	**340**
2	***Sahih al-Muslim***	Kitab Al-Hajj	**96**	**472**
3	***Sunan Abi Dawud***	Kitab Al-Manasik	**96**	**286**
4	***Sunan al-Tirmidhi***	Kitab Al-Hajj	**107**	**150**
5	***Sunan al-Nasa'i***	Kitab Al-Manasik Al-Hajj	**230**	**462**
6	***Sunan Ibn Majah***	Kitab Al-Manasik	**108**	**237**
	Jumlah *hadith*			**1947**

Pandangan Mengenai Kontradiksi *Hadith* Nabi s.a.w.

Al-Khatib Al-Baghdadi (1986) berpendapat bahawa percanggahan atau pertentangan yang berlaku dalam *hadith* Nabi s.a.w. hanyalah pada zahirnya sahaja iaitu ia bersifat sementara dan bukannya percanggahan kekal, kerana percanggahan kekal mustahil berlaku dalam *hadith* Nabi. Beliau turut memetik ungkapan Abu Bakr al-Baqillaniy ketika mengulas tentang *hadith* kontradik: "Setiap dua *hadith* yang dikenalpasti ianya datang daripada Rasulullah s.a.w., tidak harus berlaku percanggahan dalam apa jua bentuk, sekalipun nampak pada zahir kedua-duanya saling bercanggah. Majoriti ulama berpandangan bahawa tiada sebarang bentuk percanggahan di antara *hadith-hadith* Nabi s.a.w. Mereka berpendapat bahawa jika terdapat dua *hadith* yang nampak pada zahirnya bercanggah, maka puncanya ialah tahap kemampuan seseorang dalam memahami dan mengerti maksud *hadith* itu yang tidak mencukupi atau kurangnya tahap pencapaian seseorang *mujtahid*, bukan *hadith-hadith* itu sendiri yang bercanggah.

Sebahagian ulama berpandangan bahawa ada berlaku percanggahan pada keadaan-keadaan tertentu dalam *hadith-hadith* Nabi s.a.w. Buktinya berlaku percanggahan pendapat dalam pengambilan atau *istinbat* hukum dalam kalangan para sahabat dan juga tabi`in. Percanggahan itu tentunya berpunca daripada wujudnya percanggahan di antara dalil-dalil, sehingga memaksa mereka melakukan proses menyatukan atau men*tarjih* di antara dalil-dalil tersebut. Dalam pada berlakunya perbezaan dan perselisihan itu, masing-masing tetap menghormati fahaman atau *ijtihad* orang lain. Keadaan ini jelas menunjukkan mereka mengakui wujudnya percanggahan dalam sesebuah *hadith* (Shartibi, 1996).

Berdasarkan kepada pandangan para ulama, ada dua keadaan yang akan bakal berlaku kepada dua nas *hadith* yang dikatakan bercanggah kontradik (Rohaizan, 2011) :-

1. Kedua-duanya boleh diselesaikan dengan cara himpun (*Al-Jam`*). Kalau ini berlaku maka tidak ada pilihan selain daripada menghimpunkan kedua-dua

hadith dan menggunapakai kedua-dua *hadith* mengikut kefahaman yang betul. Ini selaras dengan kaedah yang digariskan oleh imam Shafi`ie “Memanfaatkan kedua-dua dalil (*hadith*) lebih utama daripada mengabaikannya”.

2. Percanggahan yang tidak boleh dihimpun atau difahami bersama. Kalau ini berlaku maka ada dua kemungkinan yang boleh diandaikan, pertama: apakah berlaku pemansuhan (*Nasakh*) di antara dua *hadith* yang berlawanan ini? Kedua: Tidak dapat dikenalpasti berlaku pemansuhan antara keduanya maka ketika itu dibawa kepada penyelesaian yang ketiga iaitu memilih salah satu atau *tarjih*. Akhir sekali sekiranya tarjih tidak dapat menyelesaikan masalah percanggahan ini maka ia membawa kepada penyelesaian seterusnya ialah *tawaqquf*.

Biografi ringkas Ibn Kathir

Nama lengkap Ibn Kathir ialah Al-Imam Al-Hafiz Al-Mu`arrikh Imad Abu Al-Fida’ Ismail bin `Umar bin Kathir bin Dhara’ Al-Qurayshi Al-Dimashqi (Ibn Hajar 1997). Bapanya Abu Hafs meninggal dunia pada tahun 703H ketika umur Ibn Kathir menjangkau tiga tahun. Ibunya pula bernama Maryam binti Sharaj bin `Ali berasal dari Mijal dan meninggal dunia pada tahun 728H dan dikebumikan di Dimashq. Ibn Kathir merupakan anak bongsu dalam keluarganya. Ibn Kathir dinamakan Isma`il sama seperti nama abangnya yang sulung disebabkan saudaranya itu telah meninggal dunia yang rajin dan bersungguh-sungguh dalam bidang keilmuan.

Ibn Kathir menerima pendidikan awal dengan didikan dan bimbingan saudaranya, Shaykh `Abd Al-Wahab. Beliau juga telah menghafaz Al-Qur’an dan berjaya menyelesaikan hafazannya ketika umurnya menjangkau 10 tahun. Ibn Kathir melanjutkan pelajarannya dengan menuntut ilmu di bawah bimbingan para ulama terkemuka pada zamannya. Beliau mendalami ilmu Fiqh daripada Shaykh Burhan Al-Din Ibrahim bin `Abd Al-Rahman Al-Fazari dan Shaykh Kamal Al-Din bin Qadi Shuhbah. Beliau juga mendalami ilmu *hadith* daripada Shaykh Al-Hafiz Abu Hujjaj Jamal Al-Din Al-Mizzi, pengarang kitab ***Tahdhib Al-Kamal*** (Al-Mizzi 1992) . Malah, Ibn Kathir telah dinikahkan dengan anak gadis ulama tersebut. Beliau juga menuntut ilmu daripada Shaykh Al-Hafiz Al-Mu’arrikh Al-Dhahabi Shams Al-Din Muhammad bin Ahmad (W.748H). Keadaan ini telah menjadikan Ibn Kathir seorang yang mahir terutama dalam mengenal pasti matan *hadith*, sanad serta metodologi hadith, sama ada dari sudut kesahihan, kecacatan, perawian dan sejarah *hadith*. Suasana persekitaran ini juga telah membentuk dan mempengaruhi peribadi Ibn Kathir menjadi seorang tokoh ilmuan yang dikenali ramai. Pendidikan yang diterima daripada tokoh utama telah menjadikan Ibn Kathir seorang yang berpengetahuan luas dan banyak menguasai pelbagai disiplin ilmu. Ibn Kathir meninggal dunia pada hari Khamis 27 Sya`ban 774H(1373M), sebaik sahaja beliau selesai menyusun kitab ***Al-Ijtihad Fi Talab Al-Jihad***. Jenazah beliau diusung oleh penduduk Dimashq dan dimakamkan bersebelahan dengan makam gurunya, Shaykh Al-Islam Taqi Al-Din Ibn Taymiyyah. Makam beliau terletak di kawasan perkuburan Bab Al-Nasr, Dimashq.

Ketokohan dan sumbangan Ibn Kathir dalam bidang *hadith*

Ibn Kathir ialah tokoh ilmuan Islam yang menulis tentang pelbagai disiplin ilmu seperti tafsir, *hadith*, sejarah dan fiqh. Ketokohannya dalam menguasai pelbagai ilmu dapat dilihat beradasarkan karya-karya karangan beliau. Karya-karya beliau merupakan warisan Islam yang tiada galang gantinya. Ibn Kathir merupakan

pencinta ilmu, gemar mengumpul hasil kajian agama dan banyak meriwayatkan *hadith*. Beliau mengetahui banyak *hadith*, fatwa para sahabat dan tabi`in selain mempunyai pengetahuan yang luas dalam bidang sejarah. Ketokohannya dalam bidang *hadith* terserlah apabila beliau mengantikan gurunya, Al-Dhahabi (W.1348M) sebagai guru *hadith* di Turba Umm Salih. Pada tahun 756H (1355M), Ibn Kathir telah dilantik sebagai ketua atau pengarah Dar Al- Hadith Al-Ashrafiyyah (Lembaga Pendidikan *Hadith*) selepas kewafatan Qadi Taqi Al-Din Al-Subki (1355M). Ibn Kathir telah diberi penghormatan untuk mengatur dan menyusun sebahagian *sharh* (penerangan) kepada ***Sahih Al-Bukhari***.

Pandangan tokoh cendikiawan Islam terhadap Ibn Kathir :-

1.Al-Hafiz Shihab Al-Din Ibn Hajj. "Beliau seorang yang penghafaz *hadith*, berpengetahuan dengan mendalam tentang bagaimana tatacara pengeluaran *hadith*, perawian, kesahihan dan kecacatannya. Sebahagian besar rakan taulan dan guru-gurunya mengiktiraf keilmuan beliau…"

2. Imam Al-Dhahabi memberi pendapat tentang Ibn Kathir dalam kitabnya Al-Mu`jam "Beliau ialah seorang imam, mufti, pakar *hadith*, ahli Fiqh, ahli *hadith* yang cermat dan mufassir yang kritis dan tulisannya berfaedah." (Al-Dhahabi, 1983)

3. Ibn Hajar Al-`Asqalani. " Beliau belajar daripada Ibn Al-Shahnah, Ibn Al-Zarrad, Ishaq Al-Amidi, Ibn Asakir, Al-Mizzi dan Ibn Rida. Beliau juga tekun dalam mengkaji *hadith* dengan mengkaji matan dan tokoh-tokohnya. Beliau turut menulis ***Tabaqat Al-Shafi`iyyah***, selain mentakhrij hadith-*hadith* **Mukhtasar Ibn Hajib** dan menulis *sharh* kepada Sahih Al-Bukhari. Beliau berguru dengan Al-Mizzi, membaca ***Tahdhib Al-Kamal*** dan menikahi puteri gurunya." (Ibn Hajar Al-`Asqalani, 1992)

4. Ibn Imad." Beliau seorang hafiz yang agung, pendukung agama, menghafaz kitab ***Al- Tanbih dan Mukhtasar Ibn Hajib***, seorang yang tidak mudah lupa, mempunyai kefahaman yang baik dan menguasai Bahasa Arab." (Ibn Imad, 1998)

5. Shihab Al-Din Al-Hajj, "Apa yang kami mengetahui beliau merupakan seorang kuat hafazan dalam matan *hadith* dan mengetahui ilmu *jarh* dan *ta`dil* serta riwayat yang sahih dan lemah. Ramai sahabat dan para gurunya mengiktiraf akan keilmuannya dalam hal tersebut dan aku memperakui bahawa banyak faedah aku peroleh daripadanya.

Karya-karya Ibn Kathir boleh diklafikasikan dalam tiga bentuk, iaitu karya asli, karya bernebtuk mukhtasar dan manuskrip. Menurut Al-Husayni dalam kitabnya ***Dhayl Tadhkirat Al-Huffaz Li Al-Dhahabi*** dan Ibn Hajar Al-`Asqalani dalam kitab ***Al-Durar Al-Kaminah***, karya yang dihasilakn oleh Ibn Kathir sebanyak 28 buah dan meliputi pelbagai bidang ilmu seperti tafsir, `Ulum Al-Qur'an, tauhid, fiqh, sirah, sejarah, *hadith* dan kajian biografi. Antara sumbangan Ibn Kathir dalam bidang *hadith* ialah :-

a. Al-Huda Wa Al-Sunan Fi Ahadith Al-Masanid Wa Sunan
b. Kitab Al-Ahkam Al-Kubra Fi Al-Hadith
c. Kitab Al-Ahkam Al-Sughra Fi Al-Hadith
d. Sharh Sahih Al-Bukhari
e. Takhrij Ahadith Mukhtasar Ibn Hajib
f. Ikhtisar Kitab Al-Madkhal Ila Kitab Al-Sunan
g. Mukhtasar `Ulum Al-Hadith
h. Kitab Al-Muqaddimah

- ***i. Risalat Al-Ijtihad Fi Talab Al-Jihad***
- ***j. Mukhtasar Shaykh Abu Al-Fath Al-Khatib***
- k. ***Mukhtasar Jamal Al-Din Ibn Manzur***.

Pendekatan Ibn Kathir dalam Menyelesaikan Kontradiksi *hadith* ibadah haji.

Imam Ibn Kathir mengunakan metode untuk berinteraksi terus dengan *hadith-hadith* dengan menghimpunkan pelbagai riwayat *hadith* dan menganalisisnya dengan metode Al-Jam`. Imam Ibn Kathir tidak dipengaruhi oleh mana-mana mazhab Fiqh di dalam menyuarakan pandangan, bahkan beliau berjalan berdasarkan dalil-dalil. Walaupun Imam Ibn Kathir bermazhab Shafi`ie, namun adakala pandangannya berbeza dengan mazhab Shafi`ie kerana berpegang dengan dalil-dalil yang kuat. Pendekatan Ibn Kathir dapat dilihat dengan jelas dalam karya beliau yang berjudul ***Hajjah Al-Wada` Dirasah Jami`ah Li Al-Ahadith Wa Al-Athar Al-Waridah Fi Al-Hajjah Al-Nabiyy Salla Allah Alayh Wa Sallam wa Jam` Baynha `Ala Tariq Ahl Al-Hadith wa Al-Fuqaha'***. Karya ini adalah hasil sumbangan dari karya beliau yang terkenal iaitu ***Al-Bidayah wa Al-Nihayah***. Penulis memaparkan beberapa aspek amalan ibadah haji Rasulullah s.a.w. yang terdapat periwayatan *hadith* kontradik dan solusi yang dijelaskan oleh Ibn Kathir.

3. Tarikh permulaan Baginda melaksanakan ibadah haji

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِخَمْسٍ ليالٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقِعْدَةِ لَا نُرَى إِلَّا الْحَجَّ حَتَّى إِذَا دَنَوْنَا مِنْ مَكَّةَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَحِلَّ

"Kami keluar bersama Rasulullah s.a.w. Pada hari Sabtu, lima malam sebelum berakhir bulan Zulqa`idah dan kami tidak berniat melainkan berniat haji sehinggalah kami sampai di Mekah. Rasulullah s.a.w. memerintahkan sesiapa tiada membawa korban untuk bertawaf umrah dan bertahallul"

(Al-Bukhari, Kitab Al-Al-Jihad Wa Al-Siyar, Bab Al-Khuruj Akhir Al-Shahr, No.**2733** ; Ibn Hisham 1996).

Hadith ini bercanggah dengan *hadith*

a. *Hadith* diriwayatkan `Aishah r.a.

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِخَمْسٍ بَقِينَ مِنْ ذِي الْقِعْدَةِ لَا نُرَى إِلَّا الْحَجَّ حَتَّى إِذَا دَنَوْنَا مِنْ مَكَّةَ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْيٌ إِذَا طَافَ بِالْبَيْتِ أَنْ يَحِلَّ

(Al-Bukhari, Kitab Al-Hajj, Bab Al-Dhabhi Al-Rajul Al-Baqarah `An Nisa'ihi Min Ghayr Amrihinn, No.**2733**).

"Kami keluar bersama Rasulullah s.a.w. Pada hari Sabtu, lima hari sebelum berakhir bulan Zulqaedah dan kami tidak berniat melainkan berniat haji sehinggalah kami sampai di Mekah. Rasulullah s.a.w. memerintahkan sesiapa tiada membawa korban untuk bertawaf umrah dan bertahallul "

b. *Hadith* yang diriwayatkan Anas bin Malik

صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالْمَدِينَةِ أَرْبَعًا وَبِذِي الْحُلَيْفَةِ رَكْعَتَيْنِ ثُمَّ بَاتَ حَتَّى أَصْبَحَ بِذِي الْحُلَيْفَةِ فَلَمَّا رَكِبَ رَاحِلَتَهُ وَاسْتَوَتْ بِهِ أَهَلَّ

(Al-Bukhari, Kitab Al-Hajj, Bab Bata Bi Dhi Al-Zulayfah Hatta Asbah, No.**1445**).

Bentuk percanggahan

Hadith pertama menjelaskan Rasulullah s.a.w. berangkat 5 malam sebelum berakhir bulan Zulqa`edah.. Manakala *hadith* kedua yang diriwayatkan oleh `Aishah r.a., Rasullullah s.a.w. mula berangkat Rasulullah s.a.w. berangkat 5 hari sebelum berakhir bulan Zulqa`edah.

Penyelesaian

Ibn Kathir telah mengumpul berbagai riwayat dan merumuskan bahawa Rasulullah s.a.w. berangkat daripada Madinah pada hari Sabtu dan menafikan pendapat yang menyatakan bahawa Rasulullah berangkat pada hari Jumaat (Ibn Kathir 1996). Pendapat Ibn Kathir turut disokong oleh Ibn Qayyim (2008) dan Al-Mubarakfuri (1976). Ibn Hazm (W.456 H) menyatakan bahawa Rasulullah bertolak dari Madinah menuju ke Zulhulayfah pada hari Khamis dan bermalam di Zulhulayfah pada malam Jumaat dan Rasulullah bertolak dari Zulhulayfah menuju ke Mekah pada hari Jumaat. Pada keesokan harinya barulah Rasulullah bertolak ke Mekah iaitu pada hari Jumaat bersamaan dengan 25 Zulqaedah tahun ke 10 Hijrah (Ibn Kathir 1996).

Ibn Kathir menolak pendapat Ibn Hazm dengan mendatangkan *hadith* yang diriwayatkan Anas bin Malik bahawa Rasulullah s.a.w. bersama sahabat solat Zuhur di Madinah empat rakaat dan solat Asar di Zulhulayfah dua rakaat. Ini membuktikan bahawa Rasulullah s.a.w. tidak memulakan perjalanan menuju ke Mekah pada hari Jumaat. Ini dikukuhkan lagi dengan ulama bersepakat (*Ijmak*) bahawa Rasulullah berwukuf pada 9 Zulhijjah. Ini bermaksud, Ibn Kathir menegaskan bahawa pada hari Sabtu tanggal 24 Zulqa`edah 10 Hijrah Rasullullah s.a.w. mula berangkat keluar Madinah setelah selesai solat Zuhur (Ibn Kathir 1996).

4. Cara Ibadah Haji yang Dilakukan oleh Rasulullah s.a.w.

a. *Hadith* riwayat Jabir bin `Abd Allah

لَسْنَا نَنْوِي إِلَّا الْحَجَّ لَسْنَا نَعْرِفُ الْعُمْرَةَ

"Kami hanya berniat haji sahaja kerana kami belum mengetahui Umrah."

(Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Hajjah Al-Nabiy Salla Allah `Alayh Wa Sallam, No. **2950**).

b.*Hadith* riwayat Jabir bin `Abd Allah

حَجَّ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ سَاقَ الْبُدْنَ مَعَهُ وَقَدْ أَهَلُّوا بِالْحَجِّ مُفْرَدًا

“ Aku menunaikan haji bersama Nabi s.a.w pada hari Baginda membawa binatang korban dan kami telah berihram (berniat ihram) dengan haji Ifrad ”

(Bukhari , Kitab Al-Hajj, Bab Al-Tamattu` Wa Al-‘Iqran Wa Al-Ifrad Bi Al-Hajj Li Man Lam Yakun Ma`ah Hady , No. **1568**).

Kedua-dua Hadith yang diriwayatkan oleh Jabir bin `Abd Allah ini bercanggah dengan beberapa *hadith-hadith* yang lain antaranya :

b. *Hadith* riwayat Anas bin Malik

سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُلَبِّي بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ جَمِيعًا

“Aku mendengar Nabi s.a.w. melaungkan lafaz niat haji dan umrah serentak”

(Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Fi Al-Ifrad Wa Al-‘Iqran,No. **2970**)

c. *Hadith* riwayat Sa`id bin Al-Musayyab

اخْتَلَفَ عَلِيٌّ وَعُثْمَانُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وَهُمَا بِعُسْفَانَ فِي الْمُتْعَةِ فَقَالَ عَلِيٌّ مَا تُرِيدُ إِلَّا أَنْ تَنْهَى عَنْ أَمْرٍ فَعَلَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمَّا رَأَى ذَلِكَ عَلِيٌّ أَهَلَّ بِهِمَا جَمِيعًا

“Ketika di `Usfan ,`Ali r.a dan `Uthman r.a berselisih pendapat tentang Al-Mut`ah (Haji Qiran) Maka `Ali berkata : Tiada apa yang engkau inginkan melainkan melarang perkara yang telah Rasulullah s.a.w. Maka dengan pandangan demikian, dia telah berihram dengan kedua-duanya serentak (Qiran). ”

(Bukhari, Kitab Al-Hajj , Bab Al-Tamattu` Wa Al-‘Iqran Wa Al-Ifrad Bi Al-Hajj Li Man Lam Yakun Ma`ah Hady, No. **1569**)

Bentuk percanggahan

Hadith yang pertama dan yang diriwayatkan oleh Jabir menyatakan para sahabat tidak mengetahui tentang umrah melainkan haji dan Jabir juga menyebut dalam *hadith* yang kedua bahawa Rasulullah s.a.w. melakukan haji secara Ifrad. Manakala *hadith* riwayat Anas bin malik dan Sa`id bin Al-Musayyab pula menyatakan Baginda melaksanakan ibadah haji secara Qiran.:-

Penyelesaian

Ibn Kathir meletakkan dua bab yang berasingan perawi-perawi *hadith* yang menyatakan Rasulullah melaksanakan haji secara Tamattu` dengan perawi-perawi *hadith* yang menyatakan Rasulullah melaksanakan haji secara Qiran. Ibn Kathir lebih cenderung kepada pendapat yang menyatakan Rasulullah melaksanakan haji secara Qiran dengan mendatangkan *hadith-hadith* dalam kalangan sahabat antaranya `Umar bin Al-Khattab, Uthman bin Affan, Jabir bin `Abd Allah, Barra’ bin `Azib dan 16 orang dalam kalangan tabi`in yang menyokong Baginda laksanakan haji secara Qiran (Ibn Kathir 1996). Perkataan Tamattu` disisi Salafi ialah berbentuk

umum dan bukannya khusus. Bahkan ia digunakan untuk yang membawa maksud umrah yang di lakukan di dalam musim haji walaupun tidak disertakan dengan ibadah haji. Tiada riwayat yang menunjukkan Rasulullah s.a.w. melakukan umrah selepas ibadah haji dan ini membuktikan Baginda bukan melaksanakan haji secara Ifrad. Maka jelas Baginda melaksanakan haji secara Qiran.

Hadith yang diriwayatkan oleh Muslim lebih menjelaskan lagi bahawa Baginda melakukan haji secara Qiran kerana Baginda hanya melakukan sa`ie dari Safa ke Warwah hanya sekali sahaja semasa haji Al-Wada`. Melalui perbuatan Baginda dapat difahami bahawa Rasulullah menghimpunkan amalan haji dan umrah. Rasulullah juga membawa bersama dengan Baginda *Al-Hadyy* (binatang korban). `Aishah meriwayatkan bahawa Rasulullah tidak bertahallul selepas melaksanakan ibadah korban. Ini membuktikan Rasulullah tidak melakukan haji secara Tamattu` (Ibn Kathir,1996). Pandangan ini berbeza dengan pandangan imam Shafi`ie yang menyatakan bahawa Rasulullah s.a.w melaksanakan haji secara Ifrad.

5. Solat sunat selepas ihram

فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ

"Maka Rasulullah s.a.w. menunaikan solat di dalam masjid "

(Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Hajjah Al-Nabiy Salla Allah `Alayh Wa Sallam, No. **2950**).

Hadith ini bercanggah dengan *hadith* yang diriwayatkan oleh Ibn `Abbas

أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي فَقَالَ صَلِّ فِي هَذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةً فِي حَجَّةٍ

"Telah datang kepadaku malaikat dari Tuhanku dan berkata" Solatlah kamu di lembah yang diberkati ini dan katakanlah Umrah dalam Haji".

(Bukhari, (Kitab Al-Hajj, Bab Qawl Al-Nabiyy Salla Allah `Alayh Wa Sallam Al-`Aqiq Wadi Mubarak , No. **1534**).

Bentuk pencanggahan

Hadith yang pertama menjelaskan bahawa Baginda solat dua rakaat selepas selesai memakai ihram. Kemudian Rasulullah s.a.w. berniat ihram haji dan umrah serta terus menaiki Qaswa' sambil bertalbiyah. Manakala *hadith* yang kedua menyatakan Baginda didatangi oleh Jibril untuk solat di lembah Al-`Aqiq (Zulhulayfah). Selepas itu Rasulullah memakai ihram dan menunaikan solat Zuhur dua rakaat. Seolah-olah ada percanggahan antaradua *hadith* ini dan menimbulkan persoalan adakah solat dua rakaat yang dilakukan oleh Rasulullah s.a.w. itu solat fardu Zuhur atau solat sunat ihram.

Penyelesaian

Ibn Kathir menjelaskan bahawa solat yang diperintahkan kepada Baginda adalah solat Zuhur. Ini adalah kerana perintah tersebut pada waktu malam dan diberitahu kepada para sahabat selepas solat Subuh. Maka jelaslah bahawa solat itu adalah a solat Zuhur dalam *hadith* tersebut (Ibn Kathir, 1996). Solusi Ibn Kathir adalah

berbeza dengan pandangan mazhab Shafi`ie dan Jumhur. Ini juga menjadi dalil sebahagian ulama mengatakan bahawa tidak terdapat Nas yang menunjukkan diperintahkan solat dua rakaat yang khusus untuk ihram. Hasan Al-Basri (W.110 H) berkata : Rasullullah s.a.w. berniat ihram setelah solat fardhu (Zuhur). Selepas solat Zuhur, baginda mengunkapkan *hadith* ;

أَتَانِي اللَّيْلَةَ آتٍ مِنْ رَبِّي فَقَالَ صَلِّ فِي هَذَا الْوَادِي الْمُبَارَكِ وَقُلْ عُمْرَةً فِي حَجَّةٍ

Manakala Jumhur berpendapat bahawa *hadith* ini menjadi dalil disyariatkan solat sunat ihram dua rakaat dalam ihram dan jika seseorang berihram haji atau umrah setelah selesai solat adalah lebih afdal (Al-Nawawi, 1994).

6. Tempat Permulaan Talbiyah

ثُمَّ رَكِبَ الْقَصْوَاءَ حَتَّى إِذَا اسْتَوَتْ بِهِ نَاقَتُهُ عَلَى الْبَيْدَاءِ

> " Baginda pun menunggang untanya yang bernama *Qaswa'* di Bayda'…."
> (Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Hajjah Al-Nabiy Salla Allah `Alayh Wa Sallam, No. **2950**).

Hadith ini bercanggah dengan *hadith*

a. Hadith riwayat Ibn `Umar

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْكَبُ رَاحِلَتَهُ بِذِي الْحُلَيْفَةِ ثُمَّ يُهِلُّ حَتَّى تَسْتَوِيَ بِهِ قَائِمَة

> "Aku melihat Rasulullah s.aw. menaiki tungangannya di Zulhulayfah kemudian memulakan talbiyah apabila Baginda duduk di atas tungangannya. "

(Bukhari, ***Sahih Al-Bukhari*** dalam ***Mawsu`ah Al-Hadith***, 122 (Kitab Al-Hajj, Bab Man Ahalla Hayth Istawat Bih Rahilatah Qa'imah, No. **1552**)

b. Hadith riwayat Ibn `Umar

مَا أَهَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَّا مِنْ عِنْدِ الْمَسْجِدِ يَعْنِي مَسْجِدَ ذِي الْحُلَيْفَةِ

> "Aku mendengar Ibn `Umar berkata: Rasulullah s.a.w. tidak memulakan talbiyah melainkan ketika di masjid iaitu masjid Zulhulayfah"

(Bukhari , ***Sahih Al-Bukhari*** dalam ***Mawsu`ah Al-Hadith***, 121 ( Kitab Al-Hajj, Bab Al-Ihlal `Ind Masjid Dhi Al- Hulayfah, No.**1541**).

Bentuk percanggahan

Hadith yang pertama menyatakan Rasulullah mula berniat ihram dan bertalbiyah di Bayda', manakala *hadith* yang kedua dan ketiga menyatakan bahawa Rasulullah mula bertalbiyah di Zulhulayfah. Kedua-dua *hadith* ini bercanggah tentang

permulaan talbiyah dan berniat ihram, samada ia dimulakan di Bayda’ atau di Zulhulayfah.

Penyelesaian

Ibn Kathir menyokong riwayat *hadith* yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas yang menyatakan bahawa Rasulullah bertalbiyah di Bayda’ Dengan kaedah *Al-Jam’*, pendapat yang lebih tepat menurut Ibn Kathir ialah Rasulullah s.a.w. memulakan talbiyah di Zulhulayfah sebagaimana yang diriwayatkan Abu Dawud, selepas Rasulullah s.a.w. selesai solat dua rakaat, Rasulullah s.a.w. terus bertalbiyah dan didengari oleh para sahabat dan para sahabat pun sama-sama bertalbiyah. Selepas itu Rasulullah s.a.w. menaiki tunggangnya lalu bertalbiyah lagi. Mereka yang tidak sempat mendengar Talbiyah yang pertama menyangka bahawa itulah permulaan Rasulullah s.a.w. bertalbiyah yang ketika itu Rasulullah s.a.w sudah sampai di Bayda’ (Al- San`ani, 1992 ; Al-Mubarakfuri, 1976). Al-Nawawi (1994) menegaskan bahawa *hadith-hadith* ini juga menjadi dalil bahawa miqat bagi penduduk Madinah ialah bermula dari Masjid Zulhulayfah dan tidak harus bagi mereka melewatkan berniat ihram melepasi Al-Bayda’.

7. 5.Solat zuhur pada 10 zuhijjah

فَصَلَّى بِمَكَّةَ الظُّهْرَ

Maka Baginda menunaikan solat Zuhur di Mekah. ”
(Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Hajjah Al-Nabiy Salla Allah `Alayh Wa Sallam, No. **2950**).

Hadith ini bercanggah dengan *hadith* riwayat Ibn `Umar

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفَاضَ يَوْمَ النَّحْرِ ثُمَّ رَجَعَ فَصَلَّى الظُّهْرَ بِمِنًى

“Sesungguhnya Rasulullah s.a.w. melakukan Tawaf Ifadah pada Hari Nahr kemudian Baginda kembali menunaikan solat Zuhur di Mina. ”

(Muslim, Kitab Al- Hajj, Bab Al-Tawaf Al-Ifadah Yawm Al-Nahr, No. **3165**)

Bentuk percanggahan

Percanggahan antara *hadith-hadith* di atas dapat dikesan dengan jelas. Perkataan ” Baginda solat Zuhur di Mekah” dalam *hadith* yang pertama menjelaskan bahawa selepas Baginda tawaf Ifadah pada hari 10 Zulhijjah, Baginda solat Zuhur di Mekah. Manakala *hadith* yang kedua menjelaskan bahawa Baginda solat Zuhur di Mina selepas tawaf Ifadah di Mekah. Percanggah dan persoalan tentang di manakah Rasulullah s.a.w. menunaikan solat Zuhur pada 10 Zulhijjah, di Mekah atau di Mina ?.

Penyelesaian

Kedua-dua *hadith* ini diriwayatkan oleh oleh imam Muslim, namun wujud percanggahan antara kedua-duanya. Ibn Kathir mengambil solusi untuk merungkai percanggahan ini dengan kaedah *Al-Jam'*. Manakala Ibn Hazm mengambil pendekatan *tawaqquf* dalam masalah *hadith* ini kerana kedua-dua *hadith* adalah *hadith* sahih (Ibn Kathir, 1996). Dengan menggunakan kaedah ini dapat difahami bahawa Rasulullah s.a.w. melakukan tawaf Ifadah sebelum masuk waktu Zuhur. Apabila masuk waktu Zuhur, Baginda solat Zuhur di awal waktu. Selepas itu Baginda pergi kembali ke Mina dan menunaikan solat Zuhur secara berjamaah dengan sahabat buat kali ke dua (Al-Nawawi, 1994).

Penutup

Imam Ibn Kathir mengunakan metode untuk berinteraksi terus dengan *hadith-hadith* dengan menghimpunkan pelbagai riwayat *hadith* dan menganalisisnya dengan metode Al-Jam` dan ia merupakan kaedah yang paling dominan digunakan oleh ulama dalam menyelesaikan isu percanggahan *hadith*. Ini selari dengan kaedah yang digariskan oleh imam Shafi`e " Memanfaatkan kedua-dua dalil (*hadith*) adalah lebih utama daripada mengabaikannya". Namun, imam Ibn Kathir tidak dipengaruhi oleh mana-mana mazhab Fiqh di dalam menyuarakan pandangan, bahkan beliau berjalan berdasarkan dalil-dalil.Walaupun Imam Ibn Kathir bermazhab Shafi`ie, namun adakala pandangannya berbeza dengan mazhab Shafi`ie kerana berpegang dengan dalil-dalil yang kuat.

8. Bibliografi

1. Bukhari, Imam Muhammad bin Isma`il Al-, ***Sahih al-Bukhari*** dalam ***Mawsu`ah al-Hadith Al-Sharif Al-Kutub Al-Sittah***, ed. Salih bin `Abd Al-`Aziz Al-Shaykh. Riyad: Dar Al-Salam , 2000.
2. Dhahabi , Muhammad bin Ahmad `Uthman bin Qaymaz Abu `Abd Allah Al-Dhahabi, ***Siyar A`lam Nubala'***, Beirut:Dar Al-Thaqafah, 1983.
3. Ibn 'Imad, Abi al-Falah 'Abd al- Hayy bin Al-'Imad Al-Hanbali, ***Shadharat al-Dhahab fi Akhbar man Dhahab*****.** Beirut: Dar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1998.
4. Ibn Al-Qayyim, `Abd Allah Muhammad bin Abi Bakr Al-Zurra`i Ibn Al-Qayyim Al- Jawziyah, ***Hajjah Khayr Al-`Ibad Al-Mustakhrajah Min Zad Al-Ma`ad Fi Hady Khayr Al-Ibad*** (Damsyik: Dar Al-Mawarith Al-Turath, 2008.
5. Ibn Hajar, Al- Hafiz Ahmad bin `Ali Hajar Al-`Asqalani, ***Al-Durar Al-Kaminah.*** Beirut: Dar Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1997.
6. Ibn Hajar, Al- Hafiz Ahmad bin `Ali Hajar Al-`Asqalani, ***Taqrib Al-Tahdhib*** (Kaherah :Dar Al-Rashid, 1992.
7. Ibn Hisham, Abu Muhammad `Abd Al-Malik al-Mu`afiri.. a*l-Sirah Al-Nabawiyyah.* Dar al-Hadith, Kaherah, 1996.

8. Ibn Kathir, Abu Al-Fida' Isma`il bin `Umar bin Kathir Al-Qurayshi Al-Dimashqi, ***Hajjah Al-Wada` Dirasah Jami`ah Li Al-Ahadith Wa Al-Athar Al-Waridah Fi Al- Hajjah Al-Nabiyy Salla Allah Alayh Wa Sallam wa Jam` Baynha `Ala Tariq Ahl Al-Hadith wa Al-Fuqaha'*** , Tahqiq : Khalid Abu Salih (t.t.p), 1996.

9. Ibn Kathir, Abu al-Fida'Isma`il bin `Umar bin Kathir al-Qurashi , selepas ini Ibn Kathir, ***al-Bidayah wa al-Nihayah,*** Beirut: Maktabah al-Ma`arif, 1966.

10. Ibn Khalikan, Abi Al-`Abbas Shams al-Din Ahmad bin Muhammad bin Abi Bakr bin Khalikan, ***Wafayat al-A`yan wa Anba' Abna' al- Zaman***. Beirut: Dar al-Sadir, 1971.

11. Khatib Al-Baghdadi Al-, ***Al-Kifayah Fi `Ilm Al-Riwayah***,ed.ke-2 ( Beirut:Dar Al-Kitab Al-`Arabi, 1986.

12. Khayyari, Al-Sayyid Ahmad Yasin bin Ahmad Al-, ***Tarikh Ma`alim Al-Madinah Al-Munawwarah Qadima Wa Haditha***, ed.ke-4, Madinah, Dar Al-`Ilm, 1993.

13. Mizzi, Al-Hafiz Al-Mutqin Jamal Al-Din Abi Hajaj Yusuf Al-Mizzi , ***Tahdhib Al-Kamal Fi Asma' Al-Rijal***, Tahqiq Bashari`iwa Ma`ruf, ed.ke-1, Beirut:Muassasah Al-Risalah , 1992.

14. ***Nawawi*** Abu Zakariya Yahya bin Sharf bin Murri Al- Nawawi, ***Sahih Muslim bi Sharh Al-Nawawi*** *,Tahqiq* `Isam Al-Sabbabati et.al, Kaherah, Dar Al-Hadith, 1994.

15. Rohaizan Baru, " Pendekatan Al-Jam` Dalam Menanggani Percanggahan Hadith". ***Al-Bayan*** 9, *Jurnal Al-Quran dan Al-Hadith* (September 2011).

16. San`ani, Muhammad bin Isma`il Al-, ***Subul Al-Salam Sharh Bulugh Al-Muram Min Jam` Al-Adillah Al-Ahkam Li Ibn Hajar Al-`Asqalani*** (Beirut: Al-Maktabah Al-`Asriyyah, 1992.

17. Shatibi, Ibrahim bin Musa bin Muhammad Abu Ishaq Al-Gharnati Al- , ***Al-Muwafaqat Fi Usul Al-Shari`ah*** , Tahqiq Al-Shaikh `Abd Allah Daraz. Beirut: Dar Al-Ma`rifah, 1996.

18. Shirazi, Abu Ishaq Al-Shirazi Al-Shafi`i Al-, ***Tabaqat al- Fuqaha'***, *Tahqiq* : Dr. Ihsan `Abbas. Beirut :Dar al-Ra'id al-`Arabi, 1970.

HADIS "*LA THINA FI AL-SADAQAH*": STATUS DAN HURAIANNYA DALAM FIQH ZAKAT

Muhammad Ikhlas Rosele,[1] Mohd Farhan Md. Ariffin[2], Mohd Zaim Isamail[3] & Mohd Anuar Ramli[4]

Abstrak: Artikel ini memfokuskan terhadap status hadis "*la thina fi al-sadaqah*" serta pemakaiannya sebagai hujah dalam menyelesaikan isu-isu dalam fiqh zakat. Selain itu kertas kerja ini juga akan menghuraikan maksud dan makna yang sebenar bagi hadis tersebut. Bagi memahami maksud dan amalan hadis ini kajian ini juga membawa beberapa contoh aplikasinya dalam fiqh zakat. Untuk mencapai objektif tersebut kajian kepustakaan diaplikasikan sepenuhnya. Dapatan awal kajian mendapati bahawa hadis tersebut hukumnya mursal (yang berkemungkinan statusnya da'if), namun ia digunapakai sebagai hujah dalam penentuan hukum zakat.

Kata kunci: Hadis, zakat, fiqh, maslahah, hukum Islam semasa.

PENDAHULUAN

Hadis atau sunnah bermaksud setiap perkataan Rasulullah SAW, perbuatannya serta perakuannya[5]. Menurut ulama usul sunnah adalah apa yang disandarkan kepada Rasulullah SAW selain al-Quran. Ia bermakna setiap perkataan, perbuatan, perakuan, penulisan, isyarat, kecenderungan dan apa yang tidak dilakukannya adalah hadis atau sunnah[6].

Hadis merupakan satu sumber rujukan Islam terpenting selepas al-Quran, kerana inilah tidak dapat dinafikan peranan hadis dalam mengaturi kehidupan seseorang Muslim. Hadis dan fiqh juga tidak dapat dipisahkan

---

[1] Pelajar Pasca siswazah, Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: ikhlas.rosele@yahoo.com

[2] Pelajar Pasca siswazah, Jabatan al-Quran & Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: al.muqarrobiin@gmail.com

[3] Pelajar Pasca siswazah, Jabatan Syariah & Ekonomi, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: areim89@gmail.com

[4] Pensyarah (PhD), Jabatan Fiqh & Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Emel: mohdanuar@um.edu.my

[5] al-Syinqiti, Muhammad al-Amin (2001), *Mudhakkirah Fi Usul al-Fiqh*, Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, h. 113.

[6] al-Jizani, Muhammad bin Hussayn (1996), *Ma'alim Usul al-Fiqh 'Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, al-Dammam: Dar Ibn Jauzi, h. 122.

kerana fiqh diertikan sebagai satu ilmu (kefahaman) terhadap hukum-hukum syara' yang berbentuk praktikal yang dikeluarkan daripada dalil-dalilnya yang terperinci[7], dalil-dalil yang dimaksudkan di sini adalah al-Quran dan al-Sunnah (hadis).

Namun di dalam perbahasan-perbahasan fiqh didapati wujudnya beberapa hadis yang statusnya dilihat lemah, sangat lemah, dan hadis yang masih samar statusnya dijadikan sebagai hujah kepada hukum. Oleh kerana itulah kertas kerja ini akan melakukan satu analisis ringkas terhadap situasi ini dengan memfokuskan terhadap pengaplikasian hadis "*la thina fi al-sadaqah*" dalam perbahasan fiqh zakat. Analisis dilakukan menjurus kepada status hadis, huraian dan pengaplikasian hadis ini.

STATUS HADIS

Intipati utama artikel ini adalah untuk mengetahui status hadis "*la thina fi al-sadaqah*". Oleh itu kajian akan melihat kepada sumber hadis tersebut. Setelah sumber hadis dikenalpasti ia akan ditakhrij. Hasil daripada takhrij yang dilakukan dapat mengenalpasti status hadis "*la thina fi al-sadaqah*".

Sumber Hadis

Hadis "*la thina fi al-sadaqah*" merupakan satu hadis penting dalam perbincangan zakat, terutamanya dalam perbincangan mengenai isu pertindihan zakat dari sumber yang sama. *Matan* beserta *sanad* kepada hadis tersebut adalah seperti berikut;

Hadis Pertama;

حدثنا سفيان بن عيينة عن الوليد بن كثير عن حسن بن حسن عن أمه فاطمة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " لا ثناء في الصدقة "

Telah diceritakan kepada kami dari Sufyan bin 'Uyainah, dari al-Walid bin Kathir, dari Hasan bin Hasan, dari ibunya Fatimah binti Husain, sesungguhnya Rasulullah s.a.w telah bersabda: "Tidak ada dua-dua di dalam zakat."[8]

Hadis kedua;

ثنا ابْنُ أَبِي عَبَّادٍ ، قَالَ : قَالَ ابْنُ عُيَيْنَةَ : عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ ، عَنْ حَسَنِ بْنِ حَسَنٍ ، عَنْ أُمِّهِ فَاطِمَةَ ابْنَةِ حُسَيْنٍ ، أَنَّ النَّبِيَّ قَالَ : لا ثَنَاءَ فِي الصَّدَقَةِ ".

Telah diceritakan kepada kami Ibn Abi 'Abbad dengan katanya: telah berkata Sufyan bin 'Uyainah, dari al-Walid bin

---

[7] Zaydan, 'Abdul Karim (2009), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Mu'asasah al-Risalah, h. 8.

[8] Hadis riwayat Ibn Abu Syaybah, Kitab al-Zakah, Bab Man Qala La Tu'khadhu (Al-Sadaqah) fi al-Sanah Illa Marrah Wahidah, no. hadis: 10831. Ibn Abi Syaybah, Abi Bakr 'Abdullah (2008), *Al-Musannaf*, Kaherah: al-Faruq al-Hadithah, j. 4, h. 318.

Kathir, dari Hasan bin Hasan, dari ibunya Fatimah binti Husain, sesungguhnya Rasulullah s.a.w telah bersabda: "Tidak ada dua-dua di dalam zakat."[9]

Hadis ketiga;

حُدِّثْتُ بِهِ، عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ ، عَنِ الْوَلِيدِ بْنِ كَثِيرٍ ، عَنْ حَسَنِ بْنِ حَسَنٍ، عَنْ أُمِّهِ فَاطِمَةَ بِنْتِ حُسَيْنٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ : لا ثِنَى فِي الصَّدَقَةِ"

Telah diceritakan kepadaku (Al-Qasim bin Salam al-Harawi) dengannya (Ibn Abi 'Abbad), dari Sufyan bin 'Uyainah, dari al-Walid bin Kathir, dari Hasan bin Hasan, dari ibunya Fatimah binti Husain, sesungguhnya Rasulullah s.a.w telah bersabda: "Tidak ada dua-dua di dalam zakat."[10]

Sebagai gambaran awal bagi takhrij kepada tiga hadis ini rujuk jadual 1 berikut:

Jadual 1: Takhrij hadis

م	طرف الحديث	الصحابي	اسم الكتاب	المصنف	سنة الوفاة
1	**لا ثناء في الصدقة**	موضع إرسال	مصنف ابن أبي شيبة	ابن ابي شيبة	235
2	**لا ثناء في الصدقة**	موضع إرسال	الأموال لابن زنجويه	ابن زنجويه	251
3	**لا ثنى في الصدقة**	موضع إرسال	الأموال للقاسم بن سلام	القاسم بن سلام الهروي	224

Sumber: http://library.islamweb.net/hadith/hadithServices.php?type=1&cid=13239&sid=30002

Berdasarkan jadual 1 tersebut, dapat disimpulkan bahawa status hadis ini diragui. Ia diriwayatkan secara marfu' kepada Nabi s.a.w tetapi ianya juga mursal. Iaitu salah seorang perawinya gugur. Abu 'Ubayd al-Qasim bin Salam meriwayatkan hadis tersebut secara ta'liq, iaitu terus kepada Sufyan bin 'Uyainah kerana gugur satu perawi. Oleh itu hadis ini sifatnya *syadid dhaif* (sangat lemah). Manakala di dalam riwayat Ibn Abi Syaibah dan Ibn

---

[9] Hadis riwayat Ibn Zanjawayh, Kitab al-Sadaqah wa ahkamuha wa sunaniha, Bab al-Amr Min Akhadha al-Musaddiq Sinan fauqa Sinun aw Sinan Duna Sinnun, no. Hadis 1437. Ibn Zanjawayh (1986), *Al-Amwal li Ibn Zanjawayh*, Riyad: Markaz Malik Faisal lil Buhuth wa al-Dirasat, j. 2, hh. 830-831..

[10] Hadis riwayat Abu 'Ubayd, Kitab al-Sadaqah wa ahkamuha wa sunaniha, Bab Fardh Sadaqah al-Ibil wa ma fiha min al-Sunan, no. Hadis 983. Abu 'Ubayd, al-Qasim bin Salam (1989), *al-Amwal*, Beirut: Dar al-Syuruq, hh. 473-474.

Zanjawayh juga adalah dhaif berikutan ada gugurnya seorang perawi iaitu gugurnya seorang sahabat.

Takhrij Hadis;

Merujuk hadis pertama yang diriwayatkan dalam musannaf Ibn Abi Syaibah, hadis tersebut diriwayatkan secara marfu' (sampai) kepada Nabi SAW, akan tetapi dalam bentuk mursal (perawi sahabat di dalamnya gugur). Hadis ini diriwayatkan oleh Fatimah binti Husayn (cucunda Nabi) terus kepada baginda SAW. Pada asasnya, hadis ini adalah dhaif kerana gugur sahabat.

Merujuk pada mutaba'at (sokongan) yang ada, terdapat dua hadis sokongan dengan jenis yang sama (mursal) riwayat oleh al-Harawi dan Ibn Zanjawayh. Dalam rangkaian sanad riwayat tersebut, terdapat tambahan seorang perawi iaitu Ibn Abi 'Abbad, yang dinyatakan ulama' Jarh wa al-Ta'dil sebagai *Salih al-Hadis*.

Oleh itu, rangkaian sanad hadis sokongan adalah lebih baik dari hadis riwayat Ibn Abi Syaibah yang mana terdapat seorang perawi, Hasan bin Hasan yang digelar sebagai *maqbul* oleh Ibn Hajar al-'Asqalani. Manakala yang lainnya (Sufyan bin 'Uyainah, al-Walid bin Kathir dan Fatimah binti Husayn) adalah thiqah.

Oleh itu, hukum sanad hadis ini adalah hasan oleh kerana wujud perawi yang kurang dari segi ketepatannya (dhabit) iaitu Hasan bin Hasan (*maqbul)* dan Ibn Abi 'Abbad, (*Salih al-Hadis)*. Hadis mursal ini turut boleh diterima dan diakui kesahihannya di atas beberapa sebab;

- Hadis tersebut turut diriwayatkan melalui sanad lain secara mursal
- Wujudnya *al-tawabi'* (diterima kerana ada sokongan riwayat lain) dengan rangkaian sanad yang lebih baik oleh al-Harawi dan Ibn Zanjawayh
- Terdapat perawi yang lebih dipercayai meriwayatkan hadis yang sama dan tidak berlaku percanggahan
- Memenuhi syarat irsal (Fatimah binti Husayn) ialah seorang yang thiqah sebagaimana disepakati oleh Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Ahmad. Sudah pasti seorang tabi'in yang thiqah tidak mungkin akan meriwayatkan hadis melainkan dia mendengar dari seseorang yang thiqah.[11]

PERBEZAAN DALAM HURAIAN HADIS

Sekiranya seseorang itu lewat untuk membayar zakat pada satu-satu tahun oleh kerana ada peristiwa yang menimpanya sehingga harta tersebut tidak boleh digunakan untuk membayar (Selepas cukup haul dan nisab) zakat, dia tidak perlu untuk membayar zakat bagi tahun yang berlalu, tetapi jika harta itu tidak binasa dan cukup nisabnya tetapi dia tidak membayar zakat pada tahun-

[11] Syed Abdul Majid al-Ghouri (t,t,), *Pengenalan Ilmu Mustalah al-Hadith*, Selangor: Darul Syakir Enterprise, h. 145.

tahun yang berlalu maka wajib untuknya membayar untuk tahun tersebut sekaligus.

Antara pentafsiran hadis ini : tidak mengambil zakat dalam satu tahun itu dua kali. Abu ‘Ubaid cenderung memilih penafsiran pertama bagi hadis ini kerana ia bertepatan dengan penafsiran Ibn Syihab[12]:

إن الصدقة لا تثنى ، ولكنها تؤخذ في الخصب والجذب والسمن والعجف

Sesungguhnya zakat tidak ada dua kali, akan tetapi ia diambil daripada sesuatu yang subur, menarik, gemuk dan kurus.

Kenyataan ini menunjukkan apabila harta zakat tersebut cukup sifatnya dan syaratnya ia perlu dikeluarkan zakat. Jika ia tidak dikeluarkan pada tahun wajibnya, kewajipannya masih perlu ditunaikan pada tahun yang mendatang. Walaubagaimanapun kedua-dua huraian dan kefahaman hadis ini diguna pakai oleh ulama fiqh dalam membahaskan fiqh zakat.

PENGAPLIKASIAN HADIS

Dalam perbahasan fiqh zakat, hadis ini diaplikasi sebagai hujah untuk melarang mengenakan dua kali zakat pada satu harta. Walaupun hadis ini diriwayatkan secara mursal namun ia menjadi satu-satunya nas yang menjelaskan hukum pertindihan zakat atas satu harta. Selain itu hadis ini juga didokong dengan hujah maslahah. Apabila zakat dikenakan dua kali pada satu harta dalam satu haul ia menjadi beban kepada pemberi zakat. Ia jelas bercanggah dengan prinsip Islam yang tidak membebankan mukallaf dan tidak mendatangkan kesusahan pada mereka. Oleh itulah sewajarnya zakat dikenakan satu kali sahaja pada satu-satu harta, kerana ia mendatangkan maslahah kepada pembayar zakat.

Artikel ini juga akan membawakan beberapa contoh yang dapat menghuraikan pertindihan zakat yang berlaku dalam fiqh zakat. Selain itu, jalan penyelesaian bagi mengelakkan pertindihan juga dimuatkan. Penyelesaian tersebut perlu untuk memenuhi tuntutan hadis yang menjadi asas hukum kepada isu ini. Contoh yang dikemukan adalah dalam bentuk situasi, ia adalah sebagaimana berikut;

Situasi Pertama : Meniaga binatang ternakan.

Sekiranya binatang itu digembala dan diternak di padang ragut yang harus (*al-sa’imah*). Cukup haul ternakannya. Namun wujud niat untuk memperniagakan binatang tersebut, adakah ia akan dikenakan zakat ternakan atau zakat pernigaan[13]. Wujud perbezaan pendapat dalam kalangan fuqaha’ mengenai persoalan ini.

---

[12] Abu ‘Ubay, *op. cit*, hh. 473-474.

[13] Didin Hafidhuddin (2002), *Zakat dalam Perekonomian Modern*, Jakarta: Gema Insani, h. 110.

Menurut pendapat yang dikemukakan Imam Malik dan Imam al-Syafi'i, zakat diwajibkan berasaskan jenis zakat ternakan[14]. Ini adalah kerana pendalilannya lebih kuat, dan ada ijma' mengenai hukumnya. Sedangkan Imam Abu Hanifah, al-Thauri dan Imam Ahmad berpendapat bahawa binatang dalam situasi tersebut akan dikenakan zakat perdagangan/perniagaan. Alasan mereka adalah zakat perniagaan lebih banyak bahagiannya kepada fakir miskin[15]. Akan tetapi menurut mereka sekiranya zakat binatang cukup nisab dan haul tapi tidak cukup nisab perdagangan, maka zakat yang wajib dikeluarkan adalah zakat ternakan.

Perbezaan pendapat ini adalah berikutan kecenderungan para fuqaha' untuk mengelakkan pertindihan dua jenis zakat pada satu sumber yang sama iaitu binatang ternak.

Situasi Kedua : Zakat tanaman.

Jika seseorang membeli pohon tamar atau tanah dengan niat untuk diperniagakan. Namun dia telah menanam dahulu tanaman pada tanah tersebut ataupun pohon tamarnya itu berbuah. Kemudian bertembung pula haul keduanya itu. Rentetan daripada situasi tersebut timbul persoalan apakah jenis zakat yang wajib dikeluarkan adakah zakat perniagaan atau tanaman.

Berkenaan situasi ini, ulama' telah berbeza pendapat mengenai jenis tanaman yang wajib dikeluarkan. Menurut Imam Abu Hanifah dan Abu Thaur. wajib baginya dikeluarkan zakat *'usyr* bagi tamar dan benih (yakni hasil). Manakala yang asal (iaitu pokok tamar atau tanah yang dibeli dengan niat perniagaan) wajib dikenakan zakat perdagangan. Kerana ia merupakan dari perkara yang berbeza. Oleh itu menurut mereka tidak ada pertembungan zakat yang berlaku. Walubagaimanapun menurut golongan Hanabilah, zakat yang dikenakan adalah zakat perdagangan, tatkala ada yang berpandangan wajib dikenakan zakat *'usyr* kerana ia lebih besar bahagiannya (untuk asnaf) daripada zakat perdagangan[16].

Situasi Ketiga : Zakat perdagangan dan Pendapatan.

Sekiranya seorang itu berniaga dan dia telah menjadikan perniagaannya itu sebagai sumber pendapatan adakah wajib baginya dikenakan zakat pendapatan?. Sebenarnya situasi ini tidak diperbincangkan secara ditil oleh ulama' silam, bahkan ia dianggap sebagai situasi yang baru.

Bagi situasi ini tidak wajib dikenakan zakat pendapatan atas individu tersebut, cukup untuk dia mengeluarkan zakat perniagaan sahaja. Ini adalah kerana tidak boleh berlakunya pertindihan dua jenis zakat pada sumber yang sama, berdasarkan hadis "*la thina fi al-sadaqah*". Tambahan pula zakat

---

[14] Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy (2006), *Pedoman Zakat*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, hh. 102-103.

[15] Muhammad 'Uqlah (1982), *Ahkam al-Zakah wa al-Sadaqah*, 'Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah, h. 128.

[16] al-Hajjawi, Musa bin Ahmad (1423H), *al-Iqna' li al-Talib al-Intifa'*, Riyad: Darah al-Malik 'Abdul 'Aziz, j. 1, hh. 444-445.

pendapatan dikenakan bagi mereka yang bekerja bagi mendapatkan upah/gaji bukan bagi mereka yang melakukan perniagaan. Selain itu didapati hukum zakat perniagaan adalah lebih jelas berbanding zakat pendapatan.

KESIMPULAN

Hadis ini pada asasnya menimbulkan persoalan statusnya kerana ia diriwayatkan secara mursal. Namun para ilmuan menggunakannya dalam membicarakan persoalan zakat. Hadis ini menjadi asas kepada isu pertindihan zakat pada sesuatu harta. Setelah diteliti status hadis ini adalah hasan dan ia boleh menjadi asas yang kukuh dalam menyelesaikan hukum pertindihan zakat. Selain itu hujah maslahah juga menjadi pendokong berikutan mengenakan zakat secara bertindih akan membebankan pembayar zakat.

Selain itu, dalam mengaplikasikan hadis ini dalam menyelesaikan isu pertindihan zakat, beberapa kayu ukur perlu dilihat iaitu; pertama, tidak ada dua zakat pada sumber yang sama. Kedua, mengutamakan yang lebih kuat dan jelas dalil dan penghujahannya dalam menentukan jenis zakat yang akan dikenakan pada satu harta. Ketiga, melihat bahagian (jenis zakat) mana yang lebih banyak dan menguntungkan orang fakir. Keempat, melihat niat asal seseorang itu tatkala hendak mengeluarkan zakat. Dengan mengaplikasikan kayu ukur ini pertindihan zakat dapat dielakkan

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. ‘Uqlah, Muhammad (1982), *Ahkam al-Zakah wa al-Sadaqah*, ‘Amman: Maktabah al-Risalah al-Hadithah.
2. Abu ‘Ubayd, al-Qasim bin Salam (1989), *al-Amwal*, Beirut: Dar al-Syuruq.
3. al-Jizani, Muhammad bin Hussayn (1996), *Ma’alim Usul al-Fiqh ‘Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, al-Dammam: Dar Ibn Jauzi.
4. al-Syinqiti, Muhammad al-Amin (2001), *Mudhakkirah Fi Usul al-Fiqh*, Madinah: Maktabah al-‘Ulum wa al-Hikam.
5. Didin Hafidhuddin (2002), *Zakat dalam Perekonomian Modern*, Jakarta: Gema Insani.
6. Ibn Abi Syaybah, Abi Bakr ‘Abd Allah (2008), *Al-Musannaf*, Kaherah: al-Faruq al-Hadithah.
7. Ibn Zanjawayh (1986), *Al-Amwal li Ibn Zanjawayh*, Riyadh: Markaz Malik Faisal lil Buhuth wa al-Dirasat.
8. Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy (2006), *Pedoman Zakat*, Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra.
9. Musa bin Ahmad al-Hajjawi (1423H), *al-Iqna’ li al-Talib al-Intifa’*, Riyad: Darah al-Malik ‘Abdul ‘Aziz.
10. Syed Abdul Majid al-Ghouri (t.t.), Pengenalan Ilmu Mustalah al-Hadith, Selangor: Darul Syakir Enterprise.

11. Zaidan, 'Abdul Karim (2009), *al-Wajiz fi Usul al-Fiqh*, Beirut: Mu'asasah al-Risalah.

HADIS PALSU DALAM KARYA-KARYA KEAGAMAAN DI ALAM MELAYU DAN KESANNYA TERHADAP MASYARAKAT

Wahyu Hidayat Abdullah[1]
Muhammad Mustaqim Mohd Zarif[2]

Abstrak: Karya-karya keagamaan yang berteraskan hadis Nabi SAW telah dikesan wujud di Alam Melayu sejak daripada abad ke-17 Masihi lagi. Kebanyakan karya tersebut yang terdapat di rantau ini terfokus dalam konteks fadilat amalan dan sering diasimilasikan dengan pelbagai aspek lain agama seperti akidah, fikah dan tasawuf. Namun dalam kerancakan penyebaran karya-karya keagamaan tersebut, sama ada yang dihasilkan oleh pengarang tempatan ataupun dibawa masuk dari luar, hadis-hadis yang palsu dan tidak pasti kesahihannya turut dikesan tersebar dengan meluas dalam kalangan masyarakat. Kewujudan hadis-hadis tersebut bukan sahaja boleh memberikan impak terhadap aspek keagamaan masyarakat, bahkan turut menyebarkan kepalsuan atas nama Nabi SAW. Justeru, kertas kerja ini bertujuan membincangkan beberapa sampel hadis palsu berkaitan fadilat dan kelebihan sembahyang sunat yang terdapat dalam beberapa buah karya keagamaan dan fadilat amalan yang popular di rantau ini seperti *Durrah al-Nasihin, Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adkhar, Hidup Ibadat* dan sebagainya berdasarkan perspektif ilmu *mustalah al-hadith*. Untuk memberikan gambaran yang lebih komprehensif mengenai isu ini, analisis turut merangkumi pengaruh dan kesan hadis-hadis tersebut terhadap amalan keagamaan masyarakat Islam, terutamanya di Alam Melayu.

Kata kunci: Hadis; Palsu; Fadilat Amalan; Keagamaan; Alam Melayu

Pendahuluan

Penyebaran hadis palsu bukanlah satu fenomena yang baharu dalam masyarakat Islam. Hadis palsu atau juga dikenali sebagai hadis *mawdu'* merupakan salah satu bentuk penyelewengan teks agama yang mempunyai kesan berbahaya kepada akidah umat Islam. Penularan hadis-hadis palsu secara tidak langsung telah dikesan sejak di zaman awal perkembangan Islam lagi. Dalam hal ini, Rasulullah SAW sendiri telah mengingatkan para Sahabat dan pengikut baginda kelak supaya tidak menjerumuskan

[1]Penulis merupakan Pensyarah di Jabatan Pengajian Islam, Fakulti Sains Kemanusiaan, Universiti Pendidikan Sultan Idris (UPSI), Tanjong Malim, 35900 Perak, Malaysia. Penulis boleh dihubungi melalui E-mel: wahyu@fsk.upsi.edu.my

[2] Penulis merupakan Profesor Madya Pengajian Islam dan Manuskrip Melayu-Islam di Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Universiti Sains Islam Malaysia (USIM), Bandar Baru Nilai, 71800 Nilai, Negeri Sembilan, Malaysia. Penulis boleh dihubungi melalui E-mel: mustaqim@usim.edu.my

diri dalam pemalsuan dan pendustaan terhadap baginda. Contohnya riwayat daripada Ali RA bahawa Nabi SAW bersabda: “Janganlah kamu mendustai ku, maka sesungguhnya barang siapa yang mendustai ku maka akan dihumban ke neraka”[3]. Selain itu, terdapat banyak lagi hadis dari pelbagai jalan periwayatan yang menegaskan larangan keras oleh Rasulullah SAW kepada orang yang mendustai hadis-hadis baginda SAW. Al-Laknawi dalam karyanya *al-Athar al-Marfu‘ah* telah menyenaraikan lebih daripada 40 buah hadis dalam hal ini dari jalan periwayatan yang berbeza[4].

Hadis palsu bukan sahaja tersebar dalam masyarakat Arab sejak daripada awal Islam lagi, bahkan turut dikesan tersebar di seluruh dunia tidak terkecuali di rantau ini. Di Malaysia, salah satu bentuk penyebaran hadis palsu yang dapat dikesan ialah menerusi penulisan hadis dalam karya-karya bidang keagamaan. Kajian mendapati bahawa antara manuskrip *Hadis Empat Puluh* terawal di negara ini yang bertarikh sekitar abad ke-17 turut mengandungi sejumlah hadis palsu[5]. Ini jelas membuktikan bahawa penyebarannya telah bermula sejak daripada awal Islam disebarkan dalam kalangan masyarakat Melayu. Justeru, karya-karya keagamaan yang dikenali sebagai kitab jawi atau kitab kuning yang cukup sinonim dengan masyarakat Islam di negara ini, tidak terlepas daripada mengandungi hadis-hadis yang palsu.

Kebanyakan hadis palsu turut dikaitkan dengan fadilat-fadilat amalan. Ini kerana faktor galakan kepada pengamalan agama merupakan salah satu faktor berlakunya penyebaran hadis palsu. Menurut Ibn al-Salah[6], penyebar hadis palsu mempunyai kriteria-kriteria tertentu, namun yang paling berbahaya adalah golongan yang menyeru kepada kebaikan dan kehidupan yang zuhud (sufi). Mereka bebas menyebarkannya mengikut kehendak mereka dan masyarakat pula mudah menerimanya kerana melihat perwatakan mereka yang kelihatan warak dan dipercayai. Sudah pasti kesempatan ini digunakan untuk menyebarkan hadis-hadis berkaitan dengan fadilat-fadilat amalan seperti fadilat solat, zikir, wirid, zuhud dan sebagainya.

Berdasarkan kepada kepentingannya, makalah ini akan membincangkan beberapa sampel hadis palsu berkaitan fadilat dan kelebihan sembahyang sunat yang terdapat dalam beberapa buah karya keagamaan dan fadilat amalan yang popular di rantau ini seperti *Durrah al-Nasihin*, *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adkhar*, *Hidup Ibadat* dan sebagainya berdasarkan perspektif ilmu *mustalah al-hadith*. Karya-karya yang dijadikan sampel dalam kertas kerja ini dibahagikan kepada dua bahagian, iaitu karya dalam ditulis dalam bahasa Arab dan karya yang ditulis dalam bahasa Melayu. Analisis turut merangkumi pengaruh dan kesan hadis-hadis tersebut terhadap amalan keagamaan masyarakat Islam, terutamanya di Alam Melayu.

---

[3] Muhammad bin Ismail al-Bukhari (1992), *Sahih al-Bukhari*, Kitab al-‘Ilm, Bab Ithm Man Kazzaba ‘ala al-Nabiy salla Allah ‘alayh, Beirut: Dar al-Tuq al-Najah, jil.1., hlm.103.

[4] ‘Abd al-Hayy al-Laknawi (1984), *al-Athar al-Marfu‘ah fi al-Akhbar al-Mawdu‘ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm.21-35.

[5] Muhammad Mustaqim Mohd Zarif & Wahyu Hidayat Abdullah (2012), “Manuskrip Hadith Arba‘in Abad ke-17 Masihi: Kajian Takhrij Hadis”, *Sunnah Inspirasi, Inovasi, dan Transformasi*, Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm. 313.

[6] Ibn al-Salah al-Shaharzuri (1984), *al-Muqaddimah*, Damsyik: Dar al-Fikr, hlm. 212.

Karya-karya dalam Bahasa Arab

- *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar*

Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar dihasilkan oleh Muhammad Haqqi al-Nazilli (m. 1884); salah seorang ulama Turki terkemuka abad ke-19 di Mekah. Karya ini merupakan karya ulung al-Nazilli yang ditulis sepenuhnya dalam bahasa Arab. Menurut al-Baghdadi[7], terdapat dua versi karya ini iaitu *Kubra* (besar) dan *Sughra* (kecil). Namun berdasarkan penelitian, perbezaan tersebut bukanlah bersifat jauhari bahkan dari aspek teknikal penerbitan sahaja. Versi *Kubra* merujuk kepada edisi terbitan yang disertai sebuah karya yang hampir sama tema kandungannya berjudul *al-Hisn al-Hasin min Kalam Sayyid al-Mursalin fi al-Adhkar wa al-Da'awat* karangan Ibn al-Jazari (m. 1429) yang disisipkan pada jidar setiap halamannya. Sebaliknya versi *Sughra* merujuk kepada edisi terbitan yang tidak disertai karya Ibn al-Jazari tersebut. Karya ini telah diterbitkan seawal tahun 1872 di Mesir dan kemudiannya diulang cetak berulang kali pada tahun 1884, 1887, 1888, 1892 dan selanjutnya oleh pelbagai syarikat penerbitan. Ini menunjukkan popularitinya dalam kalangan masyarakat Islam ketika itu.

Pada edisi terbitan tahun 1909 oleh Maktabah Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, termaktub bahawa karya ini telah melalui proses suntingan di bawah sebuah jawatankuasa khas yang ditubuhkan. Namun, perubahan yang dilakukan terhadap teks adalah minimum dan dari aspek teknikal sahaja dengan meletakkan tanda-tanda bacaan pada lafaz *takhrij* hadis dan sebagainya sahaja[8]. Selanjutnya, karya ini telah dicetak di Singapura dan Indonesia dan ia masih boleh didapati di kedai-kedai buku agama pada hari ini di beberapa buah negara di Asia Tenggara termasuk Malaysia dan Indonesia.

Dari aspek kandungan, *Khazinah al-Asrar* boleh dikategorikan sebagai karya yang berkisar mengenai fadilat amalan berdasarkan hadis Nabi SAW dan diselangi dengan huraian dan pandangan para ulama. Tema dan tajuk hadis yang terkandung dalam karya ini merangkumi al-Quran, sejarah pengumpulannya, fadilat surah dan ayat tertentu serta kelebihan dan galakan membaca dan mengajarkannya. Selain itu, ia turut menyentuh fadilat amalan-amalan sunat seperti solat Duha, tahajud dan sebagainya. Secara keseluruhannya, terdapat sejumlah 742 buah hadis Nabi SAW dalam karya ini yang dibahagikan dalam 90 tajuk dan 32 subtajuk. Berdasarkan kajian *takhrij* hadis yang dilakukan, sejumlah 237 hadis (32%) daripadanya berstatus *maqbul* (sahih dan *hasan*), manakala 222 hadis pula (30%) lemah (*da'if*). Hadis palsu pula berjumlah 145 hadis (19.5%) dan hadis yang tidak diketahui statusnya pula adalah sebanyak 138 hadis (18.5%)[9]. Di antara contoh hadis-hadis palsu yang berkaitan dengan solat sunat dalam kitab ini adalah seperti berikut:

i. Sembahyang Sunat Malam Ahad

---

[7] Ismail Basha al-Baghdadi (1955), *Hadiyyah al-'Arifin Asma' al-Muallifin wa Athar al-Musannifin*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi, jil.2, hlm.148.

[8] Wahyu Hidayat Abdullah (2015), *al-Ahadith al-Waridah fi Kitab Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar: Dirasah wa Takhrij*, Tesis PhD Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia, hlm.16.

[9] Wahyu Hidayat Abdullah (2015), *al-Ahadith al-Waridah*, hlm.80.

عن أنس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ صلَّى ليلة الأحد أربع ركعات يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة وقل هو الله أحد ثلاث مرات فإذا فرغ من صلاته يستغفر الله سبعين مرة فيبعث الله تعالى إليه ألف ملك يدعو له ويستغفرون له إلى يوم ينفخ في الصُّور ويكتب له أجر شهيد وتمحى ذنوبه عنه ولو كانت بعدد نجوم السَّماء وزبد البحر.

"Barang siapa yang sembahyang empat rakaat pada malam Ahad dengan membaca setiap rakaat surah al-Fatihah dan Surah al-Ikhlas tiga kali, dan apabila selesai dari sembahyangnya ia membaca istighfar 70 kali, maka Allah Taala mengutus seribu malaikat yang mendoakannya dan memohon ampun baginya sehingga pada hari ditiup sangkakala, dan ditulis baginya pahala orang mati syahid serta diampunkan dosa-doanya walaupun ia sebanyak bintang di langit dan buih di lautan"[10].

Hadis ini tidak terdapat dalam mana-mana sumber hadis yang muktabar dan matannya tidak menyerupai lafaz daripada Rasulullah SAW. Menurut Ali al-Qari, hadis-hadis berkaitan dengan sembahyang khusus pada setiap hari adalah hadis palsu[11].

ii. Sembahyang Sunat Malam Jumaat

عن النَّبي صلى الله عليه وسلم: من صلَّى في ليلة الجمعة ركعتين يقرأ في أول ركعة يس وفي الثَّانية تبارك الذي بيده الملك أعطى في كل حرف نوراً يسعى بين يديه ويأخذ كتابه بيمينه ويكتب له برأة من النَّار ويشفع في سبعين من أهل بيته ألا ومن شك فيه كان منافقاً.

"Barang siapa bersembahyang pada malam Jumaat dua rakaat dan membaca pada rakaat pertama surah Yasin dan surah al-Mulk pada rakaat kedua, diberikan kepadanya dengan setiap huruf cahaya yang sampai kepadanya, diambil kitab amalannya dengan tangan kanannya, ditulis baginya kebebasan dari api neraka, dan dia dapat memberi syafaat kepada 70 orang ahli keluarganya. Ketahuilah barang siapa yang ragu-ragu padanya, dia adalah munafik"[12].

Hadis ini juga tidak terdapat dalam mana-mana sumber hadis yang muktabar dan matannya tidak menyerupai lafaz daripada Rasulullah SAW. Menurut Ali al-Qari, hadis-hadis berkaitan dengan sembahyang khusus pada setiap hari adalah hadis palsu[13].

iii. Sembahyang Sunat Kebajikan untuk Kedua Ibu Bapa

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النَّبي صلى الله عليه وسلم قال: من صلاها أي صلاة برّ الوالدين فقد أدى حقوق الوالدين عليه وأتم برهما.

---

[10] Muhammad Haqqi al-Nazilli (1993), *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, hlm. 41.
[11] Ali al-Qari (1971), *Al-Asrar al-Marfu'ah fi al-Akhbar al-Mawdu'ah,* Beirut: al-Risalah, hlm.459.
[12] Muhammad Haqqi al-Nazilli (1993), *Khazinah al-Asrar*, hlm.42.
[13] Ali Al-Qari (1971), *Al-Asrar al-Marfu'ah*, hlm.459.

"Barang siapa yang bersembahyangnya (sembahyang kebajikan kepada ibu bapa), maka dia telah menunaikan hak-hak kedua ibu bapanya, dan telah menyempurnakan kebajikan kepada kedua-duanya sekali"[14].

Hadis ini tidak terdapat dalam mana-mana sumber hadis yang muktabar. Ia juga menjanjikan ganjaran yang melampau dari aspek pahala jika dibandingkan dengan amalan yang dilakukan.

iv. Sembahyang Sunat Kifarat Kencing

مَنْ صلَّى هذه الصلاة أي صلاة كفارة البول ينوي بها كفَّارة البول غفر الله ما أصاب بدن وثيابه من البول.

"Barang siapa yang bersembahyang dengan sembahyang ini iaitu kifarat kencing dan berniat untuk menghapuskan dosa air kencing, maka diampunkan Allah akan dosa air kencing yang terkena pada badan dan pakaiannya"[15].

Hadis ini juga tidak terdapat dalam mana-mana sumber hadis yang muktabar. Ia juga menjanjikan ganjaran yang melampau dari aspek pahala jika dibandingkan dengan amalan yang dilakukan.

v. Sembahyang Sunat ketika Melihat Hujan

من رأى المطر فصلى عند ذلك وهي ركعتان بحسن ركوع وسجود أعطاه الله تعالى بكل قطرة عشر حسنات وبكل ورقة أنبتها الله من ذلك المطر عشر حسنات.

"Barang siapa yang melihat hujan dan bersembahyang dua rakaat ketika itu dengan baik rukuk dan sujudnya, maka Allah Taala memberikan dengan setiap titisan air sepuluh kebajikan, dan dengan setiap daun yang tumbuh dari hujan tersebut dengan sepuluh ganjaran kebajikan"[16].

Hadis ini juga tidak terdapat dalam mana-mana sumber hadis yang muktabar dan matannya tidak menyerupai lafaz daripada Rasulullah SAW. Ia juga menjanjikan ganjaran yang melampau dari aspek pahala jika dibandingkan dengan amalan yang dilakukan.

- *Durrah al-Nasihin*

Durrah al-Nasihin dikarang oleh Uthman ibn Hasan ibn Ahmad al-Shakir al-Khubawi al-Rumi al-Hanafi (m. 1826). Menurut Umar Rida Kahalah[17], beliau meninggal dunia setelah karya ini diselesaikan penulisannya. Karya ini memuatkan 820 buah hadis Nabi SAW dan mengandungi empat bahagian perbahasan iaitu tafsir ayat al-Quran, hadis-hadis Nabi SAW, masalah-masalah fikah dan nasihat. Ia juga masyhur dalam kalangan mereka yang terlibat dengan tasawuf. Dalam masa sepuluh tahun pertama sahaja, ia diulang cetak sebanyak lima kali. Ia turut diterjemahkan ke dalam bahasa Turki pada tahun 1984, Urdu pada 1307H dan diterjemahkan ke dalam

---

[14] Muhammad Haqqi al-Nazilli (1993), *Khazinah al-Asrar*, hlm.47.
[15] Muhammad Haqqi al-Nazilli (1993), *Khazinah al-Asrar*, hlm.48.
[16] Muhammad Haqqi al-Nazilli (1993), *Khazinah al-Asrar*, hlm.48.
[17] Umar Rida Kahhalah (t.th.), *Mu'jam al-Mu'allifin*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, jil.6, hlm. 253.

bahasa Indonesia pada tahun-tahun 1978, 1979, 1985, 1987, 1990 dan 1993[18]. Pelbagai edisi terbitannya di Indonesia membuktikan bahawa karya ini menjadi sumber bacaan popular di masjid, surau, sekolah dan pesantren. Antara hadis palsu dalamnya adalah seperti berikut:

i. Kelebihan menjaga solat

من حافظ منكم على الصلاة حيثما كان وأينما كان جاز على الصراط كالبرق مع أول من السابقين وجاء يوم القيامة ووجعة كالقمر ليلة البدر، وكان له بكل يوك وليلة كأجر ألف شهيد

"Sesiapa di antara kamu menjaga solatnya dalam apa jua keadaan dan di mana sahaja dia berada, maka dia akan melalui jambatan Sirat al-Mustaqim bagaikan halilintar yang menyambar bersama-sama dengan rombongan pertama dari kalangan *sabiqin*, dan dia datang dengan wajah yang indah seperti bulan purnama dan baginya pada setiap hari dan setiap malam ganjaran seribu pahala orang yang mati syahid"[19].

Menurut Ibn al-Jawzi[20], hadis ini merupakan hadis palsu.

ii. Kelebihan Solat Tahajud

من صلى في الليل وأحسن الصلاة أكرمه الله تعالى بتسعة أشياء خمسة في الدنيا وأربعة في الآخرة. الخمسة التي في الدنيا يحفظه الله من الآفاق ويظهر أثر الطاعات في وجهه ويحبه قلوب عبادة الصالحين والناس أجمعين وينطق لسانه بالحكمة ويجعله حكيما أي يرزقه الفقه والأربعة التي في الآخرة يحشر من القبر أبيض الوجه وييسر على الحساب ويمر على الصراط كالبرق الخاطف ويعطي كتابه يمينه يوم القيامة

"Sesiapa yang mengerjakan solat Tahajud dan dia memperelok solatnya, maka Allah Taala memuliakannya dengan sembilan perkara: lima di dunia dan empat di akhirat. Lima di dunia ialah dijaga oleh Allah Taala dari segala malapetaka dan bencana, berkat ketaatannya dapat dilihat di wajahnya, dia disukai oleh para hamba Allah yang soleh dan manusia semuanya, ucapannya penuh hikmat dan diberi kefahaman yang jitu dan bijaksana. Adapun empat di akhirat ialah dikeluarkan dari kuburnya untuk dikumpulkan di padang mahsyar dengan wajah yang putih bersih, diringankan hisabnya, melalui Sirat al-Mustaqim bagaikan kilat

[18] Ahmad Lutfi Fadlullah, Jawiah Dakir & Mazlan Ibrahim (2013), *Nilai Hadis dalam Durrat al-Nasihin*, Bangi: Penerbit UKM, hlm.13.
[19] Uthman ibn Hasan al-Khubawi (1993), *Durrah al-Nasihin*, terj. Abu Hiyad, Surabaya: Penerbit Mesir, hlm. 35.
[20] Ibn al-Jawzi (1997), *Al-Mawdu'at min al-Ahadith al-Marfu'at*, Kaherah: Adwa' al-Salaf, jil.1, hlm. 149.

> menyambar dan diberikan kitab amalannya melalui tangan kanan di hari kiamat”[21].

Hadis ini tidak mempunyai sanad, tidak terdapat dalam kitab-kitab muktabar, manakala lafaz dan matannya tidak menyerupai hadis Nabi SAW.

iii. Solat Nisfu Syaaban

> من صلى ليلة النصف من شعبان ثلاث عشرة ركعة يقرأ في كل ركعة ثلاثين مرة (قل هو الله أحد) شفع في عشرة قد استوجب النار
>
> “Barang siapa yang bersembahyang 13 rakaat pada malam Nisfu Syaaban dan membaca pada setiap rakaat 30 puluh kali surah al-Ikhlas, dia dapat memberi syafaat kepada sepuluh orang yang wajib masuk neraka..”[22].

Ali al-Qari[23] dan al-Mubarakfuri[24] menegaskan bahawa hadis berkaitan dengan solat pada malam Nisfu Syaaban adalah hadis palsu.

iv. Kelebihan Solat Jumaat

> من اغتسل يوم الجمعة كفرت عنه ذنوبه وإذا مشى إلى الجمعة كتب الله تعالى له بكل خطوة عبادة عشرين سنة فإذا صلى الجمعة أجر بعمل مائتي سنة.
>
> “Sesiapa yang mandi pada hari Jumaat maka dihapuskan dosa-dosanya dan apabila dia berjalan untuk menunaikan solat Jumaat maka Allah Taala menulis baginya pada setiap langkah pahala dua puluh tahun beribadat dan apabila dia melakukan solat Jumaat maka dia mendapat pahala ibadat dua ratus tahun”[25].

Hasil kajian mendapati bahawa hadis ini tidak terdapat dalam karya-karya hadis yang muktabar selain tidak mempunyai sanad dan menjanjikan pahala yang berlebihan pada amalan.

Karya-karya dalam Bahasa Melayu

- *Himpunan 110 Solat-solat Sunat*

Buku *Himpunan 110 Solat-solat Sunat Qiamulail, Doa-doa, Munajat & Istighfar* disusun oleh Haji Ahmad bin Ibrahim dan diterbitkan oleh al-Hidayah Publication, Batu Caves, Selangor. Ia merupakan sebuah buku kecil yang sangat popular. Sehingga tahun 2010 sahaja, buku ini telah diterbitkan sebanyak sepuluh kali[26] dan menunjukkan sambutan yang amat menggalakkan daripada masyarakat. Ia menyenaraikan 110 solat-solat sunat seperti sembahyang sunat *rawatib*, tarawih, tahajud, tasbih, istikharah dan sebagainya. Turut disertakan panduan

---

[21] Uthman ibn Hasan al-Khubawi (1993), *Durrah al-Nasihin*, hlm.141.
[22] Uthman ibn Hasan al-Khubawi (1993), *Durrah al-Nasihin*, hlm. 250.
[23] Ali al-Qari (1971), *Al-Asrar al-Marfu‘ah*, hlm.462.
[24] Muhammad Abd al-Rahman Al-Mubarakfuri (1964), *Tuhfah al-Ahwazi bi Sharh Jami‘ al-Tirmidhi*, Kaherah: al-Ma’rifah, jil.3, hlm.443.
[25] Uthman ibn Hasan al-Khubawi (1993), *Durrah al-Nasihin*, hlm.275.
[26] Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat Qiamulail, Doa-doa, Munajat & Istighfar*, Batu Caves: al-Hidayah Publication.

melaksanakannya seperti niat dan bacaan pada setiap rakaat. Ada juga sembahyang sunat tersebut yang dinyatakan dalil pengamalannya berdasarkan hadis Nabi SAW. Ada antara hadis tersebut dinyatakan dengan sumber rujukan seperti *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, *Sunan al-Tirmidhi*, *Sunan Ibn Majah*, *Musnad Ahmad* dan sebagainya.

Walau bagaimanapun, kebanyakan daripada solat sunat yang disenaraikan tidak disertakan dengan dalil dan sumber. Justeru, adalah sukar kepada pembaca untuk mendapatkan dan mengetahui sumber bagi solat-solat sunat yang dinyatakan dalam buku ini. Beberapa hadis palsu yang dikenal pasti dalam buku ini termasuk solat sunat kifarat kencing[27] dan solat sunat khusus setiap malam seperti solat sunat malam Isnin, malam Selasa, malam Rabu, malam Khamis, malam Jumaat, malam Sabtu dan malam Ahad[28]. Terdapat juga hadis berkaitan dengan solat sunat Rejab iaitu:

> "...Daripada Salman RA daripada Nabi SAW: Barang siapa dari kalangan orang beriman lelaki atau wanita yang bersolat sebanyak tiga puluh rakaat di dalam bulan ini dengan membaca al-Fatihah di dalam setiap rakaat, surah al-Ikhlas sebanyak tiga kali dan surah al-Kafirun tiga kali, maka akan dihapuskan oleh Allah dosa-dosanya, dikurniakan kepadanya ganjaran seolah-olah ia berpuasa di sepanjang tahun, dikira di kalangan orang-orang yang bersolat sehingga tahun yang berikutnya, diangkat darinya dari setiap bulan itu ganjaran syahid dari para syuhada' Badar, dituliskan untuknya ganjaran pahala puasa setiap hari di dalam bulan itu sama dengan ibadat setahun, dinaikkan untuknya seribu darjat, maka barang siapa yang berpuasa selama sebulan bulan itu dan bersembahyang dengan sembahyang ini Allah akan menyelamatkannya dari api neraka dan diwajibkan syurga untuknya juga beliau adalah di kalangan jiran-jiran Allah dan diberitahu kepada ku oleh Jibril AS dengan katanya: Ya Muhammad adalah merupakan alat di antara kamu dan orang-orang musyrikin serta munafikin kerana sesungguhnya orang munafikin tidak bersolat dengan solat yang demikian..."[29].

Hadis ini tidak terdapat dalam sumber-sumber hadis yang muktabar, tiada sanad serta menjanjikan ganjaran pahala yang melampau pada sesuatu amalan. Demikian juga, hadis yang berkaitan dengan kelebihan solat sunat di awal bulan Rejab seperti berikut:

> "Daripada Anas ibn Malik RA katanya: Rasulullah SAW telah bersabda: Rejab adalah bulan Allah, Syaaban adalah bulan ku dan Ramadan adalah bulan umat ku. Sahabat pun bertanya kepada Rasulullah SAW: Ya Rasulullah, apakah makna perkataan mu bulan Allah? Jawab Rasulullah SAW: Lantaran bulan itu dikhususkan dengan keampunan, di dalam bulan itu diharamkan menumpahkan darah (di dalam peperangan), di dalam bulan itu Allah menerima taubat nabi-nabiNya, di dalam bulan itu juga Allah mengeluarkan dari cengkaman musuh-musuhNya, dan barang siapa puasa di dalam bulan itu diwajibkan oleh Allah untuk mendapat tiga perkara iaitu: Keampunan untuk semua dosa yang telah lalu,

---

[27] Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat*, hlm.20.
[28] Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat*, hlm.20.
[29] Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat*, hlm.142.

pemeliharaan baginya dari baki hidupnya dan ketiga, selamat dari kedahagaan pada hari kiamat. Maka bangunlah seorang lelaki yang agak uzur lalu berkata: Ya Rasulullah sesungguhnya aku tidak mampu berpuasa di sepanjang bulan itu. Rasulullah SAW pun bersabda: Puasalah kamu sehari di awalnya, sehari di pertengahannya dan sehari di akhir bulan itu, kerana sesungguhnya engkau dikurniakan pahala seolah-olah puasa di sepanjang bulan tersebut kerana sesungguhnya satu kebaikan itu akan digandakan dengan sepuluh kebaikan seumpamanya….”[30].

Ibn al-Jawzi[31] dan al-Shawkani[32] menegaskan bahawa hadis yang disandarkan kepada Anas ibn Malik RA ini adalah hadis palsu. Ibn Hajar al-Asqalani[33] pula menerangkan bahawa dalam sanad hadis ini terdapat Ali ibn Abdullah Jahdham, seorang yang dikenali meriwayatkan hadis palsu.

- *75 Solat-solat Sunat Serta Doa & Wirid*

Buku ini ditulis oleh Abd. Rahman bin Mat yang berasal dari Alor Setar, Kedah, dan diterbitkan oleh Darul Nu’man yang bertempat di Wisma Yakin, Kuala Lumpur. Sejak awal penerbitannya sehingga tahun 2009 sahaja, ia telah dicetak sebanyak enam kali[34]. Ini menunjukkan buku ini mendapat sambutan yang menggalakkan daripada masyarakat negara ini. Ia menyenaraikan panduan khusus mendirikan 75 jenis solat sunat lengkap dengan kaifiat dan cara melaksanakannya. Jika diamati, buku Abd. Rahman ini tidak mempunyai banyak perbezaan dengan buku Haji Ahmad bin Ibrahim (yang telah dibincangkan sebelum ini), yang menyenaraikan 110 jenis solat sunat. Namun, buku ini dilihat lebih ringkas berbanding buku sebelumnya, kerana penulis tidak membuat huraian yang panjang dan tidak memuatkan sebarang dalil dari sumber hadis Nabi SAW khususnya berkaitan dengan solat-solat yang disenaraikan. Dengan hanya menyediakan panduan seperti niat, bilangan rakaat, bacaan surah-surah dalam setiap rakaat serta doa selepas solat-solat tersebut, sudah cukup menjadikan buku ini terus berada di pasaran untuk panduan masyarakat yang ingin mengamalkannya.

Beberapa solat sunat yang dikenal pasti dan dipilih untuk kajian ini tidak mempunyai dalil yang sahih, antaranya Solat Sunat Malam Nisfu Syaaban, Solat Sunat Asyura, Solat Sunat Lailatul Qadar dan Solat Sunat Memudahkan Roh Keluar. Bagi hadis Solat Sunat Nisfu Syaaban, ulama hadis terkemuka seperti Ibn al-Jawzi[35] dan al-Suyuti[36] telah menegaskan bahawa hadis-hadis berkaitan dengan solat tersebut adalah palsu. Begitu juga dengan hadis Solat Sunat Asyura, al-Laknawi[37]

---

[30] Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat*, hlm.45.
[31] Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi (1997), *al-Mawdu‘at*, jil.2, hlm.437.
[32] Muhammad ibn Ali al-Shawkani (1986), *al-Fawa’id al-Majmu‘ah fi al-Ahadith al-Mawdu‘ah*, Beirut: al-Maktabah al-Islami, hlm.47.
[33] Ahmad ibn Ali ibn Hajar al-Asqalani (1987), *Tabyin al-‘Ajab bima Warada fi Fadl Shahr Rajab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm.35.
[34] Abd. Rahman bin Mat (2009), *75 Solat-solat Sunat Serta Doa & Wirid*, Kuala Lumpur: Darul Nu’man.
[35] Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi (1997), *al-Mawdu‘at*, jil.2, hlm.126.
[36] Jalal al-Din al-Suyuti (t.th.), *al-Lalali’ al-Masnu‘ah fi Ahadith al-Mawdu‘ah*, Beirut: Dar Kutub al-‘Ilmiyyah, jil.2, hlm.30.
[37] ‘Abd al-Hayy al-Laknawi (1984), *al-Athar al-Marfu‘ah*, hlm.90.

mengesahkannya sebagai palsu. Dalam buku ini juga terdapat tajuk "Solat Sunat Harian" yang mengkhususkan solat-solat sunat tertentu bagi setiap hari dalam seminggu. Menariknya, buku ini juga menampilkan beberapa jenis solat sunat yang jarang ditemui seperti Solat Sunat Kebaikan. Menurut Abd. Rahman, "Solat Sunat Kebaikan dilakukan pada malam 15 Syaaban sebanyak 100 kali" [38]. Ibn al-Jawzi[39] dan al-Dhahabi[40] pula telah jelas menegaskan bahawa hadis berkaitan dengan solat 100 kali pada malam Nisfu Syaaban ini merupakan hadis palsu.

- *Hidup Ibadat*

Buku ini dikarang sebagai panduan asas melakukan ibadat-ibadat harian oleh umat Islam. Pengarangnya Haji Fadzil bin Haji Ahmad ialah pendakwah bebas yang juga merupakan pesara guru. Tidak diketahui bilakah buku ini mula diterbitkan, namun dalam salah satu terbitannya oleh Darul Ulum, Alor Setar, pengarangnya telah menyatakan bahawa buku ini telah pun diguna pakai sejak sebelum beliau bersara lagi. Sehingga kini, dianggarkan bahawa buku ini telah berada dalam pasaran lebih daripada tiga puluh tahun. Kandungannya merangkumi panduan melakukan solat fardu, solat sunat *qabliyyah* dan *ba'diyyah*, wirid-wirid selepas solat, doa selepas solat, panduan asas bersuci, mandi wajib dan hukum berkaitan solat. Antara jenis solat sunat lain yang dimuatkan dalam buku ini termasuk Solat Tahajud, Solat Sunat Istikharah, Solat Sunat Witir, Solat Sunat Ishraq, Solat Sunat Dhuha, Solat Sunat Tarawih, Solat Sunat Tasbih, Solat Sunat Musafir, Solat Sunat Taubat dan Solat Sunat Jenazah[41].

Terdapat 36 buah hadis Nabi SAW yang dimuatkan dalam buku ini. Sebahagian daripadanya dipetik lengkap dengan matan dalam bahasa Arab dan disertakan terjemahannya dalam bahasa Melayu, manakala yang lain hanya dibentangkan terjemahannya sahaja. Dari aspek sanad hadis pula, pengarang tidak menyatakan sanad hadis melainkan perawi *a'la* (teratas) sahaja untuk memudahkan pembaca. Hadis-hadis yang dimuatkan juga tidak dinyatakan rujukan secara terperinci. Beberapa buah hadis dipetik daripada sumber-sumber hadis muktabar seperti riwayat Imam Bukhari dan Muslim. Pun begitu, tidak semua hadis yang dimuatkan merupakan hadis yang sahih. Sebaliknya, terdapat beberapa buah hadis palsu dijumpai dalam buku ini, antaranya:

i. Sabda Nabi SAW: "Siapa membaca surah al-Ikhlas 1000 kali, maka bererti ia membeli diri (menebus diri) daripada api neraka"[42]. Menurut al-Albani, hadis ini merupakan hadis palsu[43].

ii. Sabda Nabi SAW: "Sembahyang dua rakaat dengan memakai serban terlebih baik daripada 70 rakaat dengan tiada berserban"[44]. Al-Albani menegaskan

---

[38] Abd. Rahman bin Mat (2009), *75 Solat-solat*, hlm.94.
[39] Abd al-Rahman Ibn al-Jawzi (1997), *al-Mawdu'at*, jil.2, hlm.442.
[40] Muhammad ibn Ahmad al-Dhahabi (1986), *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, Beirut: Dar al-Ma'rifah, jil.3, hlm.636.
[41] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, Alor Setar: Penerbit Darul Ulum, hlm.5.
[42] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.107.
[43] Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1998), *Silsilah al-Ahadith al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atharuha al-Sayyi' fi al-Ummah*, Riyadh: Dar al-Ma'arif, jil.1, hlm.251.
[44] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.123.

bahawa hadis ini palsu dan mengandungi fadilat yang melampau untuk berserban[45].

iii. Riwayat Wa'ilah ibn al-Aqsa' bahawa Rasulullah SAW bersabda: "Bahawa Allah SWT dan malaikatNya berselawat yakni memberi rahmat dan meminta ampun ke atas orang yang memakai serban…"[46]. Menurut Ibn Adi hadis ini *munkar*[47]. Al-Haithami menegaskan bahawa perawi dalam hadis ini Ayub bin Madrak ialah seorang pendusta[48]. Al-Albani pula menyatakan hadis ini palsu[49].

iv. Hadis: "Siapa sembahyang kemudian daripada sembahyang fardu Maghrib enam rakaat dahulu daripada bercakap-cakap, nescaya diampunkan baginya dengan sembahyang itu segala dosanya sekira-kira lima puluh tahun lamanya"[50]. Hadis ini tidak diketemui sumber asalnya.

Secara kesimpulannya**,** karya-karya yang dinyatakan di atas walaupun merupakan karya-karya yang cukup popular dalam kalangan masyarakat Islam di negara ini, namun hadis-hadis yang diragui statusnya dan palsu turut dimuatkan dalamnya dan dijadikan dalil untuk diamalkan oleh masyarakat yang membacanya tanpa menyedari kesan dan impaknya terhadap agama mereka.

Pengaruh Penyebaran Hadis Palsu dalam Karya-karya Keagamaan

Penulisan hadis dalam karya-karya keagamaan seperti yang telah dibincangkan dalam makalah ini tidak terlepas daripada proses pemetikan dan nukilan daripada sumber-sumber lain yang menjadi rujukan pengarang-pengarangnya. Justeru, penyebaran hadis-hadis Nabi SAW dalam karya-karya tersebut banyak dipengaruhi oleh karya-karya rujukan tersebut. Sebagai contoh, beberapa hadis yang terdapat dalam buku *Hidup Ibadat* didapati telah dinukilkan daripada karya agama lain yang juga popular dalam masyarakat Melayu iaitu *al-Jawhar al-Mawhub* karangan Wan Ali Kutan dan *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar*.

Solat Sunat Kifarat Kencing misalnya, telah dinyatakan dalam buku *Hidup Ibadat* lengkap dengan kaifiatnya. Waktu untuk menunaikannya juga dinyatakan iaitu selepas seseorang itu menunaikan solat sunat Duha. Ia dilaksanakan sebanyak dua rakaat. Rakaat pertama dibaca surah al-Kauthar sebanyak tujuh kali dan rakaat kedua pula dibaca surah al-Ikhlas sebanyak tujuh kali. Namun tidak ada dalil dan hadis yang sahih berhubung dengan solat ini. Bahkan, tiada apa jua sandaran yang boleh disabitkan mengenainya dalam karya-karya hadis yang muktabar. Pun begitu, pengarang *Hidup Ibadat* hanya menukilkan maklumat mengenainya daripada karya lain yang dijadikan rujukannya iaitu *Khazinah al-Asrar*. Perkara ini dapat diperhatikan dengan jelas menerusi pernyataannya bahawa "….niatnya: Sahaja aku

[45] Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1998), *Silsilah al-Ahadith al-Da'ifah*, jil.1, hlm.5576.
[46] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.123.
[47] Ibn Adi (1997), *al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, jil.1, hlm.5.
[48] Ali ibn Sulaiman al-Haithami (1991), *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, Beirut: Dar al-Fikr, jil.2, hlm.179.
[49] Muhammad Nasir al-Din al-Albani (1998), *Silsilah al-Ahadith al-Da'ifah*, jil.1, hlm.249.
[50] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.137.

sembahyang sunat *kifaratul baul* dua rakaat kerana Allah Taala. Demikian seperti yang diterangkan di dalam *Khazinatul Asrar*…"[51].

Contoh yang lain dapat dilihat menerusi hadis kelebihan memakai serban bagi orang lelaki yang dinukilkan daripada *al-Jawhar al-Mauhub* seperti berikut:

"Sabda Nabi SAW: Sembahyang dua rakaat dengan memakai serban terlebih baik daripada 70 rakaat dengan tiada berserban. Nukilan dari Kitab *Al-Jawharul al-Mawhub Wa Munabbihat al-Qulub* (juzuk 2)"[52].

Demikian juga, karya-karya seumpama *Durrah al-Nasihin* dan *Khazinah al-Asrar* turut dipetik dan dijadikan sumber rujukan utama untuk fadilat mengerjakan solat-solat sunat pada malam setiap hari dalam seminggu dalam buku-buku *75 Solat-solat Sunat Serta Doa & Wirid, Himpunan 110 Solat-solat Sunat* dan *Hidup Ibadat.*

Sebagaimana yang diketahui, *Khazinah al-Asrar*, *Durrah al-Nasihin* dan *al-Jawhar al-Mawhub* merupakan karya-karya yang masih digunakan dalam masyarakat hingga ke hari ini di institusi-institusi tidak formal seperti masjid, surau, madrasah, pondok dan sebagainya. Karya-karya ini tidak dinafikan manfaat, kebaikan dan peranannya. Namun di sebalik dalil-dalil yang digunakan, terselit hadis-hadis palsu yang digunakan dan dijadikan sebagai dalil pegangan dan amalan agama oleh masyarakat awam.

Kesan Amalan dan Penggunaan Hadis-hadis Palsu Terhadap Masyarakat Islam

Kemunculan hadis palsu dalam karya-karya keagamaan di Alam Melayu dari tempoh awal Islamisasi hingga ke hari ini sudah semestinya meninggalkan kesan yang mendalam terhadap masyarakat. Dengan menyenaraikan beberapa hadis palsu berkaitan ibadat solat sunat yang terdapat dalam karya-karya yang popular dalam masyarakat, beberapa kesan-kesan negatif terhadap masyarakat dapat dikenal pasti. Secara amnya, kesan negatif amalan hadis palsu dapat dilihat melalui dua sudut iaitu yang berkaitan dengan aspek individu dalam sesebuah masyarakat Islam dan aspek dakwah yang perlu disampaikan kepada masyarakat bukan Islam.

Dari aspek individu, amalan yang didasari hadis-hadis palsu boleh mendedahkan masyarakat Islam kepada kerosakan dan pencemaran akidah tanda disedari. Masyarakat yang tidak peka dengan konsep kepalsuan dalam hadis sudah pasti mempercayai dengan penuh keyakinan akan keabsahan ajaran yang terkandung dalam hadis-hadis palsu yang tidak mempunyai dalil yang sahih. Sedikit demi sedikit perkara ini boleh membawa kepada penyelewengan dalam aspek fahaman agama yang akhirnya boleh mewujudkan satu bentuk ajaran baharu yang menyalahi ajaran sebenar Islam.

Amalan yang berkaitan dengan hadis palsu juga turut memberi kesan yang negatif dari aspek syariat. Amalan-amalan dalam agama yang pada asalnya begitu mudah untuk diamalkan oleh sesiapa sahaja akhirnya boleh bertukar menjadi satu amalan yang kaku dan dibelenggu oleh syarat-syarat tertentu. Amalan ibadat seperti solat sunat yang disandarkan pada malam hari-hari tertentu menyempitkan konsep dan ruang seseorang itu untuk beribadat. Pelbagai larangan dan kaifiat yang terkandung dalam hadis palsu turut memberikan impak kepada pengamalnya. Perselisihan dalam pandangan dan kejumudan dalam amalan yang disandarkan

[51] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.104.
[52] Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, hlm.123.

kepada hadis palsu boleh menyebabkan syariat agama terpesong jauh dari ajaran asal Nabi SAW.

Selain itu, impak terhadap pendirian agama dan jati diri umat Islam juga merupakan satu perkara yang perlu dititikberatkan. Janji pahala yang terlampau lumayan untuk amalan yang ringkas dan sedikit boleh menimbulkan sikap memilih dan berpada-pada dalam beribadat. Jika dibandingkan dengan ibadat lain yang lebih utama, ganjaran yang dijanjikan dalam hadis-hadis palsu boleh memberikan petunjuk kepada seseorang untuk hanya menumpukan perhatian kepada yang sunat tersebut sahaja dan mungkin juga mengabaikan amalan yang lebih afdal. Akibatnya pendirian dan pegangan umat Islam menjadi lemah. Amalan yang murni mungkin ditinggalkan kerana terdapat amalan lain yang lebih berbaloi dan menguntungkan. Di penghujung jalan, wujudlah umat yang tidak tegas dan tidak bersemangat dalam mengamalkan ajaran Islam yang sebenar. Di samping itu, hadis sahih yang sepatutnya digunakan dalam semua aspek kehidupan dikesampingkan kerana hadis palsu yang lebih popular telah pun mendapat tempat dalam hati masyarakat.

Dari aspek dakwah kepada masyarakat bukan Islam pula, penyebaran agama Islam yang berteraskan ilmu dan pengetahuan pastinya menarik orang yang bukan Islam untuk membaca karya-karya berkaitan Islam untuk mengetahui lebih lanjut tentangnya. Namun sekiranya mereka memilih bahan-bahan bacaan yang memuatkan hadis-hadis palsu sebagai dalil, sudah tentu akan mengundang kesan yang negatif dalam benak mereka. Membaca bahan bacaan tentang Islam yang mengandungi hadis palsu dalam keadaan seseorang itu tidak mengetahui tentang sejarah dan impak buruk pemalsuan hadis pastinya akan beranggapan bahawa agama Islam adalah agama yang penuh dengan kekarutan dan khayalan. Akhirnya dakwah yang sepatutnya boleh diterima oleh masyarakat bukan Islam ini menjadi tertolak dan terhalang. Islam yang rasional dan relevan akan dilihat sebagai bermasalah dan menyalahi pelbagai ketetapan logik yang sepatutnya dipegang. Justeru, keadaan ini akan mengeruhkan dan menyempitkan lagi peluang mereka untuk menerima agama Islam.

Kesimpulan

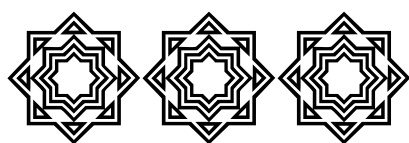
Berdasarkan kepada keseluruhan penelitian dan pengkajian terhadap hadis-hadis palsu berkaitan dengan solat-solat sunat yang terdapat dalam karya-karya keagamaan seperti *Khazinah al-Asrar*, *Durrah al-Nasihin*, *75 Solat Sunat*, *Himpunan 110 Solat Sunat* dan *Hidup Ibadat*, dapat dirumuskan bahawa penyebaran hadis-hadis palsu dalam karya-karya fadilat amalan bukanlah suatu perkara yang baharu. Penyebaran hadis-hadis palsu tersebut berpunca daripada petikan dan rujukan kepada karya-karya sekunder tertentu yang berasal dari Timur Tengah. Terdapat hadis dalam karya-karya yang diteliti disertakan dengan matannya, namun ada juga sebahagiannya yang hanya ditulis dengan terjemahannya sahaja. Faktor utama yang menggalakkan penyebaran hadis palsu berpunca daripada gesaan supaya masyarakat Islam melakukan amal ibadat dan kebaikan untuk mencapai kesempurnaan agama. Walaupun galakan kepada kebaikan adalah suatu perkara yang baik, namun ia sama sekali tidak membolehkan sesiapapun untuk menyandarkan kepalsuan dan berdusta atas nama Nabi SAW. Justeru, dalam konteks negara ini, terdapat keperluan bagi pihak berwajib seperti Kementerian Dalam Negeri, Jabatan Kemajuan Islam Malaysia, majlis agama Islam dan institusi pengajian tinggi menggembleng tenaga secara bersama bagi membanteras penyebaran hadis-hadis palsu, khususnya dalam karya-karya popular yang dijadikan sumber rujukan masyarakat Islam pada masa kini.

Rujukan

1. Abd. Rahman bin Mat (2009), *75 Solat-solat Sunat Serta Doa & Wirid*, Kuala Lumpur: Darul Nu'man.
2. Ahmad bin Ibrahim (2010), *Himpunan 110 Solat-solat Sunat Qiamulail, Doa-doa, Munajat & Istighfar,* Batu Caves: al-Hidayah Publication.
3. Ahmad Lutfi Fadlullah, Jawiah Dakir & Mazlan Ibrahim (2013), *Nilai Hadis dalam Durrat al-Nasihin,* Bangi: Penerbit UKM.
4. Al-Albani, Muhammad Nasir al-Din (1998), *Silsilah al-Ahadith al-Da'ifah wa al-Mawdu'ah wa Atharuha al-Sayyi' fi al-Ummah*, Riyadh: Dar al-Ma'arif.
5. Al-Asqalani, Ahmad ibn Ali ibn Hajar (1987), *Tabyin al-'Ajab bima Warada fi Fadl Shahr Rajab*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
6. Al-Baghdadi, Ismail Basha (1955), *Hadiyyah al-'Arifin Asma' al-Muallifin wa Athar al-Musannifin*, Beirut: Dar al-Ihya al-Turath al-'Arabi.
7. Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail (1992), *Sahih al-Bukhari*, Beirut: Dar al-Tuq al-Najah.
8. Al-Dhahabi, Muhammad ibn Ahmad (1986), *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, Beirut: Dar al-Ma'rifah.
9. Al-Haithami, Ali ibn Sulaiman (1991), *Majma' al-Zawa'id wa Manba' al-Fawa'id*, Beirut: Dar al-Fikr.
10. Al-Khubawi, Uthman ibn Hasan (1993), *Durrah al-Nasihin*, terj. Abu Hiyad, Surabaya: Penerbit Mesir.
11. Al-Laknawi, 'Abd al-Hayy (1984), *al-Athar al-Marfu'ah fi al-Akhbar al-Mawdu'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
12. Al-Mubarakfuri, Muhammad Abd al-Rahman (1964), *Tuhfah al-Ahwazi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*, Kaherah: al-Ma'rifah.
13. Al-Nazilli, Muhammad Haqqi (1993), *Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
14. Al-Qari, Mulla Ali (1971), *Al-Asrar al-Marfu'ah fi al-Akhbar al-Mawdu'ah,* Beirut: al-Risalah.
15. Al-Shaharzuri, Ibn al-Salah (1984), *al-Muqaddimah*, Damsyik: Dar al-Fikr.
16. Al-Shawkani, Muhammad ibn Ali (1986), *al-Fawa'id al-Majmu'ah fi al-Ahadith al-Mawdu'ah*, Beirut: al-Maktabah al-Islami.
17. Al-Suyuti, Jalal al-Din (t.th.), *al-Lalali' al-Masnu'ah fi Ahadith al-Mawdu'ah*, Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyyah.

18. Haji Fadzil bin Haji Ahmad (t.th.), *Hidup Ibadat*, Alor Setar: Penerbit Darul Ulum.
19. Kahhalah, Umar Rida (t.th.), *Mu'jam al-Mu'allifin Tarajim Musannifi al-Kutub al-Arabiyyah*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi.
20. Ibn Adi (1997), *al-Kamil fi Du'afa' al-Rijal*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
21. Ibn al-Jawzi, Abd al-Rahman (1997), *Al-Mawdu'at min al-Ahadith al-Marfu'at*, Kaherah: Adwa' al-Salaf.
22. Muhammad Mustaqim Mohd Zarif & Wahyu Hidayat Abdullah (2012), "Manuskrip Hadith Arba'in Abad ke-17 Masihi: Kajian Takhrij Hadis", *Kertas Kerja Seminar Warisan Nabawi 2012*, Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.
23. Wahyu Hidayat Abdullah (2015), *al-Ahadith al-Waridah fi Kitab Khazinah al-Asrar Jalilah al-Adhkar: Dirasah wa Takhrij*, Tesis PhD Fakulti Pengajian Quran dan Sunnah, Nilai: Universiti Sains Islam Malaysia.

BAB 4

CADANGAN DAN RUMUSAN KE ARAH MENINGKATKAN TAHAP KEFAHAMAN MASYARAKAT ISLAM TERHADAP HADITH NABI

HUDUD DALAM AL-QUR'AN DAN AL-HADITH; PENAFSIRAN PARA ILMUAN DAN AHLI POLITIK DI MALAYSIA TERHADAP USAHA PELAKSANAAN HUDUD DI KELANTAN

Mustaffa bin Abdullah[1], **Abdul Karim Ali**[2]
Luqman Abdullah[3], **Sedek bin Ariffin**[4]
M.Y. Zulkifli Yusof[5]

Abstrak: Hudud adalah salah satu daripada cabang hukum jenayah mengikut syariat Islam, wujudnya bersama Qisas dan Ta'zir. Hukum hudud adalah hak Allah yang dinaskan dalam al-Quran dan hadith-hadith mutawatir yang menjelaskan kesalahan dan hukumannya, dasar dan sebahagian huraiannya. Umat Islam seluruhnya tentulah wajib beriman dan beramal dengan ajaran Islam serta menjadikannya sebagai cara hidup. Walau bagaimanapun mutakhir ini tercetus pelbagai tafsiran daripada para ilmuan dan ahli politik tempatan tentang kewajaran perlaksanaan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015, ada yang menyokong dan ada juga yang menentang. Kaedah yang yang digunakan dalam penulisan artikel adalah berlandaskan pendekatan library research, dimana data daripada dokumen yang berkaitan dijadikan sebagai subjek kajian. Data-data daripada media baru khususnya akhbar dan internet yang berauthoriti juga digunakan. Tujuannya adalah untuk memperhalusi polemik berkaitan perkara tersebut dan mengangkat pandangan yang dinilai benar sebagai jawapan dan panduan kepada masyarakat Islam.

Kata kunci: Hudud-Ta'zir-Jenayah Syariah-Keadilan-Perlembagaan Persekutuan

---

[1] Dr Mustaffa Abdullah adalah Prof Madya di Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. (Artikel ini adalah hasil daripada projek FRGS dan Universiti Malaya mengemukakan penghargaan kepada MOE atas pembiayaan geran penyelidikan FRGS: FP003-2014A"

[2] Dr Karim Ali adalah Prof Madya di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

[3] Dr Luqman Abdullah adalah Pensyarah Kanan di Jabatan Fiqh dan Usul, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Dr Sedek bin Ariffin Pensyarah Kanan di Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

[5] Zulkifli Yusof, calon master di Jabatan al-Quran dan al-Hadith, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya.

Latar Belakang Hudud Dalam al-Qur'an dan al-Hadis

Perintah hukum hudud sudah jelas dinyatakan di dalam al-Quran dan diperincikan hadis Rasulullah saw. Ia adalah hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk menjaga hak dan kehormatan manusia sejagat. Dalil-dalil al-Quran yang memperkatakan tentang hudud antaranya berkaitan murtad, al-Baqarah: 217, al-Taubah: 12, al-Nahl: 106. Jenayah pembunuhan; al-Baqarah: 84, 85, 178, 179, al-Nisa': 29, 30, 92, 93, al-Ma'idah: 27, 28, 29, 30, 32, 45, al-An`am: 137, 140, 151, al-Nahl: 58, 59, al-Isra': 33. Jenayah zina; al-Nisa': 15, 24, 25, 31, al-Ma'idah: 5, al-Isra': 32, Maryam: 28, Mu'minun: 5. Jenayah fitnah: al-Nur: 4, 5, 23. Jenayah mencuri: al-Ma'idah: 38. Jenayah rompak: al-Ma'idah: 33, 34 dan lain-lain.

Begitu juga dalam hadis Nabi diperincikan persoalan hudud ini, contohnya dalam *Sahih Bukhari*[6] dan *Sahih Muslim*[7] ada dibincangkan secara berasingan bab hudud yang menjelaskan tentang pencurian dan nisabnya, memotong tangan pencuri, larangan meminta syafaat dalam hukum hudud, merejam janda yang berzina, orang yang mengaku berzina, merejam orang yahudi yang tinggal di negara Islam bila berzina, hudud minum khamar dan lain-lain.[8]

Usaha Kerajaan Kelantan Melaksanakan Hukum Hudud.

Usaha kerajaan Kelantan untuk melaksanakan hukum hudud ini dapat dilihat apabila Dewan Undangan Negeri Kelantan telah meluluskan Enakmen Kanun Jenayah Syariah pada tahun 1985. Enakmen ini kemudiannya telah dipinda pada tahun 1987 "Enakmen Kanun Jenayah Syariah (Pindaan) 1987".

Apabila Parti Islam SeMalaysia (PAS) memenangi pilihanraya umum pada tahun 1990 dan berjaya membentuk kerajaan negeri, maka Rang Undang-undang Kanun Jenayah Syariah (ii) pula diluluskan. Rang Undang-undang Kanun Jenayah Syariah (ii)1993 (Hukum Hudud) telahpun diluluskan oleh Dewan Undangan Negeri Kelantan pada tahun 1993. Ketika enakmen ini dibawa ke Dewan Undangan Negeri Kelantan, kesemua 36 Ahli Dewan yang hadir telah menyokong, termasuk dua Adun Umno iaitu Wan Mohd Najib Wan Mohamed (Limbongan) dan Nordin Salleh (Sg Pinang). Manakala yang tidak mengundi ialah Menteri Besar Tuan Guru Nik Abdul Aziz, kerana berada di hospital.

Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (ii) 1993 yang diluluskan oleh Dewan Undangan Negeri Kelantan pada tahun 1993 ini dimulai dengan tajuk permulaan dan enam bab berikutnya. Ia merangkumi tiga kategori iaitu kesalahan yang boleh dikenakan hukuman had, kesalahan yang boleh dikenakan hukuman qisas dan takzir. Kesalahan-kesalahan yang boleh dikenakan hukuman had yang dimasukkan di dalam Rang Undang-Undang ini ialah kesalahan *sariqah* (mencuri), *hirabah* (merompak), *zina* (melakukan persetubuhan haram), *qazaf* (membuat tuduhan bahawa seseorang itu melakukan zina yang mana tuduhan itu tidak dapat

---

[6] Al-Bukhari (2015), *Sahih al-Bukhari*, "*Kitab al-Hudud*" , dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, hlm. 525-567.

[7] Al-Muslim (2015), *Sahih Muslim, "Kitab al-Hudud*" dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, hlm hlm. 976-981.

[8] Dalam artikel ini perbahasan tentang hudud dalam al-Quran disebut secara ringkas, memandangkan ia telah banyak dibincangkan secara mendalam oleh para ulama dan sarjana Islam dan yang terkini lihat artikel oleh Dato Dr Haji Mahfooz Mohamed, Hudud Menurut al-Quran dan al-Sunnah, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 1-24.

dibuktikan dengan empat orang saksi), *syurb* (meminum arak atau minuman yang memabukkan) dan *irtidad* atau *riddah* (keluar daripada agama Islam). Manakala terdapat dua kesalahan yang dikenakan hukuman *qisas* iaitu jenayah yang menyebabkan kematian dan jenayah yang menyebabkan kecederaan. Namun hasrat kerajaan negeri ini tidak dapat diteruskan apabila usul hudud belum diterima untuk dibahaskan di peringkat parlimen.

Usaha kerajaan negeri untuk melaksanakan hukum hudud itu tidak terhenti di situ. Pelbagai usaha dan inisiatif diambil bagi menjayakan hasrat ini, mengadakan hari hudud peringkat negeri dan daerah, mengadakan kempen, paparan maklumat di billboard, ceramah, kuliah-kuliah ilmu dan lain-lain lagi. Usaha ini dijadikan sebagai persediaan awal ke arah merealisasikan hasrat kerajaan dalam melaksanakan hudud di negeri Kelantan.

Selepas pilihanraya umum ke13 pada tahun 2013 Menteri Di Jabatan Perdana Menteri, Dato' Jamil Khir Baharom dalam ucapannya di parlimen menyatakan bahawa Kerajaan Persekutuan bersedia memberi kerjasama kepada mana-mana kerajaan negeri yang ingin melaksanakan undang-undang hudud di negeri masing-masing termasuklah negeri Kelantan yang dikuasai oleh Parti Islam SeMalaysia (PAS).

Bertitik tolak dari situ maka kerajaan negeri di bawah pimpinan YAB Menteri Besar. Dato' Ahmad Yacob bersama exconya sekali lagi membawa Enakmen Undang-Undang Jenayah Syariah (ii) 1993 pindaan 2015 ke dewan undangan negeri untuk dibentangkan. Perbentangan ini mendapat sokongan daripada yang mulia Sultan Kelantan yang dilaporkan berkata:

> *"Beta difahamkan bahawa kerajaan negeri Kelantan berhasrat untuk membawa Rang Undang-undang Persendirian ahli Parlimen bagi meminda Akta 355 di bawah Peruntukan 76A1 Perlembagaan Persekutuan bagi membolehkan Kelantan melaksanakan Kanun Jenayah Syariah Kelantan. Semoga beroleh kejayaan dengan sokongan semua pihak. Insya-Allah,"*[9]

Dewan Undangan Negeri (DUN) Kelantan telah meluluskan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015 pada 17 mac 2015 dengan persetujuan sebulat suara dari kesemua 44 anggota dewan yang terdiri daripada 31 anggota daripada PAS, 12 anggota daripada Barisan Nasional dan seorang anggota daripada Parti Keadilan Rakyat. Satu kerusi yang dimiliki PAS iaitu DUN Chempaka kosong ketika itu berikutan kematian penyandangnya Datuk Bentara Setia Tuan Guru Nik Abdul Aziz Nik Mat pada 12 Feb 2014.

Rang undang-undang itu diluluskan selepas dibahaskan empat anggota dewan iaitu Datuk Hassan Mohamood (PAS-Tawang), Datuk Md Alwi Che Ahmad (BN-Kok Lanas), Dr Yusnan Yusof (PAS-Melor) dan Datuk Husam Musa (PAS-Salor). Sebelum ini, Kanun Jenayah Syariah II 1993 atau dikenali hukum hudud, qisas dan takzir tertangguh pelaksanaannya lebih 20 tahun selepas ia diluluskan DUN Kelantan pada 1993 kerana kekangan dari segi perundangan.

---

[9] Titah ucapan Yang Mulia Tengku Mohammad Faris, Sultan Kelantan di perasmian Sidang Dewan Undangan Negeri kali ke 13 pada 16 mac 2015, dalam The Rakyat Post (http://bm.therakyatpost.com)16 Mac 2015

Rang Undang-undang setebal 47 muka surat itu dibentangkan oleh Menteri Besar Kelantan, YAB Datuk Ahmad Yakob yang mengandungi beberapa jenis kesalahan hudud iaitu:[10] i) sariqah (mencuri), ii) hirabah (merompak) iii) zina termasuk liwat, iv) Qazaf (membuat tuduhan zina atau liwat), v) syurb (minum arak atau memabukkan), vi) irtidad (murtad).

Beberapa pindaan dibuat pada kanun berkenaan iaitu ia hanya terpakai kepada orang Islam mukallaf sahaja berbanding sebelum ini yang memberi pilihan kepada orang bukan Islam untuk memilih pemakaian undang-undang itu ke atas mereka. Pindaan turut dibuat pada Seksyen 15(2) kanun tersebut dengan penambahan peruntukan hukuman takzir bagi kesalahan liwat ke atas isteri.

Antara hukuman yang diperuntukkan di bawah kanun itu adalah bagi kesalahan mencuri kali pertama, pesalah akan dipotong tangan kanan, kesalahan kali kedua dipotong tangan kiri dan kesalahan kali ketiga pula dipenjara tidak melebihi 15 tahun. Bagi kesalahan merompak, pesalah boleh dihukum bunuh atau disalib, dihukum bunuh jika mangsa dibunuh tetapi hartanya tidak diambil dan dipotong tangan kanan dan kaki kiri jika harta sahaja diambil.

Kesalahan qazaf pula, pesalah boleh dihukum sebat sebanyak 80 kali dan minum arak pula, sebatan tidak lebih 80 kali dan tidak kurang 40 kali. Selain itu, bagi kesalahan zina, pasangan yang berkahwin boleh direjam sehingga mati manakala belum berkahwin boleh disebat 100 kali dan pejara setahun. Bagi kesalahan murtad pula, mesti bertaubat dalam tempoh tiga hari dan jika enggan, boleh dihukum bunuh. Rang Undang-Undang itu yang sepatutnya dibentangkan pada persidangan Dewan Undangan Negeri Disember tahun 2014 telah ditangguhkan berikutan banjir luar biasa yang melanda Kelantan.[11]

Usaha kerajaan negeri untuk melaksanakan kanun berkenaan menempuh pelbagai kontroversi terutama tentangan daripada orang bukan Islam khususnya DAP iaitu rakan PAS dalam pakatan pembangkang. Parti Gerakan memfailkan saman pemula di Mahkamah Tinggi di sini, bagi memohon deklarasi pembatalan terhadap Enakmen Kanun Jenayah Syariah II (1993) 2015) itu[12].

Cabaran terkini ialah usaha untuk membolehkan rang undang-undang persendirian, RUU, Enakmen Kanun Jenayah Syariah 11 Kelantan. 1993 Pindaan 2015 dapat dibentangkan dalam Sidang Parlimen yang dijadual berlangsung pada 19 Oktober 2015. Justeru kerajaan negeri Kelantan seperti yang dilaporkan oleh Timbalan Menteri besarnya meminta supaya Umno mempermudahkan dan memberi laluan kepada usaha itu untuk membolehkan pindaan kepada akta 355 kuasa mahkamah syariah, bidang kuasa jenayah dan perkara 76A (1) perlembagaan Persekutuan.[13] Pindaan ini penting untuk memperkasakan kedudukan Mahkahamh Syariah dan seterusnya undang-undang Hudud dapat dilaksanakan.

---

[10] Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015.

[11] Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015, hlm 8-15.

[12] **Lee Long Hui (2015),** "Gerakan mounts legal challenge on Hudud Bill" dalam *Malaysiakini*. http://www. malaysiakini.com/news/292368. 25 Ogos 2015.

[13] Astro Awani, "PAS ancam henti gencatan senjata dengan UMNO" dalam *Astroawani*, http://www. astroawani. com/videos/live. 25 Ogos 2015.

Kepelbagaian Tafsiran Para Ilmuan dan Ahli Politik

Sikap dan pandangan para ilmuan dan ahli politik terhadap pelaksanaan undang-undang hudud di Malaysia dapat dilihat dengan jelas menerusi pandangan mereka terhadap usaha kerajaan negeri Kelantan untuk membawa Rang Undang-Undang Persendirian ahli Parlimen bagi meminda Akta 355 di bawah Peruntukan 76A(1) Perlembagaan Persekutuan bagi membolehkan Kelantan melaksanakan Kanun Jenayah Syariah.

Para ilmuan dilihat lebih terbuka dalam memperkatakan isu besar ini dengan ulasan ilmiah berlandaskan hujjah masing-masing. Prof Emeritus Dato Dr Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid mengatakan ya bahawa Undang-Undang Jenayah Islam yang dilihat dari perspektif maqasid syariah boleh dilaksanakan dengan baik dan selesa"[14] Katanya apa yang lebih wajar ialah mengadaptasi kehendak syariah ke dalam Undang-Undang Jenayah yang ada, sementara undang-undang mahkamah syariah distrukturkan semula menjadi undang diri dan keluarga dimana peruntukan jenayahnya hanyalah yang berkait dengan hal-hal yang berkait dengan kesalahan kekeluargaan sahaja.[15]

Manakala Dato' Mohd Asri Zainal Abidin, pada dasarnya, menyokong hasrat baik kerajaan Kelantan dengan mengatakan bahawa hudud itu asasnya ada dalam al-Quran dan as-Sunnah, maka seorang muslim tidak boleh menentang hudud yang terdapat dalam kedua sumber agung tersebut. Namun dalam masa yang sama perlu diketahui bahawa perincian undang-undang hudud itu kebanyakannya tidak disebut dalam al-Quran dan al-Sunnah. Ataupun mungkin disebut dalam beberapa nas, tetapi dari segi perbincangan fekahnya, boleh diandaikan pelbagai tafsiran, ini yang yang disebut sebagai *zanniah al-dilalah* (dalil yang boleh berikan lebih dari satu andaian).[16]

Pendetilan kepada undang-undang hudud kebanyakannya adalah berasaskan ijtihad ataupun kesimpulan pandangan hukum yang dirumuskan oleh sarjana Muslim dari pelbagai latar. Justeru terdapat perbezaan dalam pendetilan hukum seperti kadar kecurian, suasana undang-undang itu dilaksanakan, bagaimana hukuman dilaksanakan, apakah taubat menggugurkan hukuman ataupun tidak, apakah mengandung cukup sebagai bukti dan lain-lain.

Walaupun asas hudud dalam Islam tidak boleh dibantah, namun berbeza pendapat, tidak bersetuju ataupun menolak pemilihan pandangan-pandangan sarjana dalam penetapan hukuman bagi sesuatu enakmen diharuskan. Cadangan dan pandangan boleh dikemukakan, namun, proses itu semua hendaklah dalam suasana ilmiah dan menghormati hukum asas. Malahan suasana baru yang dihadapi oleh umat Islam hari ini menuntut ijtihad-ijtihad baru berkaitan hudud.[17] Ini turut disuarakan

---

[14] Prof Emeritus Dato Dr Mahmood Zuhdi Haji Abd Majid (2015), "Pelaksanaan Undang-Undang Jenayah Syariah di Malaysia DiTinjau dari Perspektif Maqasid Syariah, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis,* Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 32.

[15] *Ibid.*, hlm. 30-31.

[16] Dato' Mohd Asri Zainal Abidin, "Enakmen Jenayah Syariah Kelantan", dalam Minda Tajdid, http:// drmaza. com/ home/?p=2833, 25 Ogos 2015.

[17] Prof Madya Dato' Dr. Mohd Asri Zainal Abidin (2015), Hudud Satu Perbincangan: Tanggapan, suasana dan Keberkesanan, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan*

oleh sarjana-sarjana besar fekah di zaman ini seperti al-Syeikh Mustafa Zarqa', Muhammad Abu Zahrah, Dr Yusuf al-Qaradawi dan lain-lain.

Berhubung keadaan yang tidak kondusif untuk melaksanakan hukum hudud, beliau menyatakan bahawa umat Islam hendaklah mengelakkan gambaran hudud yang tidak kondusif dan seakan menggambarkan kekejaman undang-undang yang telah berlaku bawah pentadbiran Taliban, cara hudud ISIS, Bokoharam dan lain-lain. Versi hudud mereka tidak memenuhi maqasid syariah yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah.[18]

Umat Islam diingatkan supaya berhati-hati kerana hudud mungkin dijadikan senjata kepada musuh Islam. Umat Islam menyokong hasrat Kelantan, dalam masa yang sama, ruang waktu untuk pandangan kesarjanaan di pelbagai peringkat hendaklah dibuka. Umat Islam kini sedang hidup dalam era persepsi yang salah terhadap Islam dan ajarannya. Musuh-musuh Islam merancang persepsi yang salah ini. Hakikatnya ialah *"Hudud adalah pintu yang berat tapi indah lagi menyelamatkan. Maka, kita memerlukan rumah yang sesuai untuk memasangnya. Jika dipasang di rumah yang buruk, mungkin pintu indah tapi berat itu boleh meruntuhkan rumah. Namun, jika dipasang di rumah yang indah juga, maka keindahan pintu itu akan terserlah dan keselamatannya akan zahir"*[19]

Sudut pandang yang berbeza dikemukakan oleh Dr. Fatul Bari Mat Jaya apabila beliau mengaitkan perlaksanaan hudud itu dengan kesesuaian suasana yang kondusif sebelum pelaksanaan dan kaedah pelaksanaannya. Berhubung perkara ini dua aspek yang perlu dibincangkan:

Pertama: Kedudukan penggubal dan pelaksana undang-undang. Mana-mana manusia, mana-mana negara, bila-bila masa tidak terkecuali dari tanggungjawab yang berat ini. Bahkan menjelaskan bahawa Allah SWT menyatakan di dalam banyak ayat di dalam Al-Quran bahawa barang siapa yang tidak berhukum dengan apa yang Allah turunkan maka kafir, maka dia zalim, maka dia fasiq, sesuai dengan keadaan-keadaan dan rincian perbahasannya. Kewajipan pelaksanaan hukum Allah bagi pelaksana hukuman, bagi yang menggubal undang-undang, bagi yang memerintah, mereka ini perlu berusaha ke arah itu. Ini adalah tanggungjawab pelaksana.

Kedua: Berkaitan kaedah pelaksanaan, dimana kaedah pelaksanaan ini perlu diperincikan dan umat Islam tidak boleh memindakan perbahasan ulama yang terkandung dalam kitab-kitab fiqh, secara literal dan masukkan ke dalam perlembagaan Negara tanpa meraikan suasana dan melihat kepada keadaan, sedangkan pelaksanaan hukum Allah itu sendiri sangat luas perbincangannya.

Hudud sebenarnya adalah salah satu cabang daripada cabang-cabang hukum Islam yang sangat luas. Maka dalam memastikan kaedah pelaksanaannya, umat Islam perlu memahami terlebih dahulu tentang apa itu hukum Islam. Apabila mereka mengenali hukum Islam, maka perlu dilihat pula yang mana daripadanya yang perlu diberi keutamaan.

Hudud di Malaysia Satu Analisis, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 135-136.

[18]Kaji dulu sebelum laksana Hudud Kaji dulu sebelum laksana Hudud – Dr Asri, http:// www. freemalaysiatoday. com/category/bahasa/2015/03/23/kaji-dulu-sebelum-laksana-hudud-dr-asri/, 25 Ogos 2015.

[19] S.S. Prof Madya Dato' Dr Mohd Asri Zainul Abidin (2015)," Enakmen Jenayah Syariah Kelantan" dalam Minda Tajdid, http://drmaza.com/home/?p=2833, 25 Ogos 2015.

Realiti dan keadaan masyarakat pada hari ini. Sejauh mana umat Islam pada hari ini memberikan penjelasan kepada seluruh masyarakat tentang apa itu hukum had dan hikmah di sebaliknya. Kebanyakan orang apabila ditanyakan kepada mereka apa itu hukum hudud, mereka menggambarkan hudud adalah potong tangan, rejam, qisas. Itu yang digambarkan dan inilah bentuk-bentuk permasalahan. Lantaran itu apabila di Pakistan dan Afghanistan wujud kelompok tertentu yang ingin menegakkan hukum had, wujud perpecahan yang tidak berkesudahan kerana apa yang difahami oleh masyarakat adalah hukum ini adalah hukum yang kejam dan keras seperti apa yang digambarkan oleh media-media Barat.

Mana mungkin Allah SWT mensyariatkan sesuatu yang tidak bersesuaian dengan persekitaran manusia. Maka hukum hudud ini sesuai dilaksanakan pada setiap zaman, cuma kaedah perlaksanaan dan persekitaran masyarakat itu yang perlu diubah dan disesuaikan agar hukum Allah itu dapat ditegakkan.

Ini yang dimaksudkan dengan suasana kondusif; sejauh mana umat Islam telah memberikan kefahaman yang tepat kepada masyarakat, sejauh mana pemahaman mereka, bagaimana hendak mengawal arak, kedai-kedai arak dan pusat maksiat berleluasa, bagaimana hendak membanteras amalan-amalan syirik yang berleluasa di tengah-tengah masyarakat tanpa mereka sendiri menyedarinya dan tidak diberi penjelasan yang betul, bagaimana isu judi, isu orang-orang kafir, bagaimana hukum ini hendak dilaksanakan ke atas mereka.

Sudah semestinya hukum ini perlu dilaksanakan juga ke atas non Muslim dan setiap lapisan masyarakat sama ada dalam kalangan orang atasan atau orang bawahan. Hukum ini secara khusus dan syariat Islam secara umumnya perlu difahami terlebih dahulu. Maka hukuman hudud tidak dapat dilaksanakan selama mana ruang-ruang dan pintu-pintu kepada kemaksiatan belum ditutup, apatah lagi dalam keadaan negara yang mempraktikkan demokrasi, di mana pilihan berada di tangan rakyat untuk memilih apa yang mereka mahu dan apa yang mereka tidak mahu. Apakah hukum Allah layak diberikan kepada manusia untuk memilih apa yang mereka mahu buat dan apa yang mereka tidak mahu.? Keadaan inilah yang yang perlu disedari oleh umat Islam, justeru kesesuaian perlaksanaan hukum ini adalah dengan merujuk pengalaman negara-negara luar yang telah melaksanakan hukum ini, bahkan tidak semua negara Arab melaksanakan hukum ini.

Berhubung perkara ini Dato’ Kazim Eliyas dengan bersahaja mengatakan hukum hudud hanya boleh dilaksanakan sekiranya rakyat Malaysia bersatu menerima hukum tersebut. Alasannya hukum hudud yang wajib dilaksanakan adalah untuk semua rakyat di dalam sesebuah negara termasuk masyarakat non muslim. Cara penyelesaian yang dicadangkan ialah meminda undang-undang sivil terlebih dahulu. Diselaraskan dahulu hukuman sivil supaya selari dengan hukuman hudud, barulah nanti wujud persamaan dari segi hukuman *“....masalahnya, mahukah golongan bukan Islam di anggota kabinet serta parti komponen dalam BN yang bukan beragama Islam menerima cadangan pindaan ini? Mahukah DAP, PKR malah sebahagian ahli parlimen Pas menerima cadangan pindaan ini ?*”[20]

Sudut pandang ahli politik dalam mencerapi persoalan ini lebih ketara perbezaannya dan lebih mudah dilihat, mana yang menerima secara positif dan yang menolak dengan alasan. Perkara ini dapat dibuktikan menerusi pandangan ahli politik

[20] Forum Perdana Anjuran Yayasan Dakwah Islam Malaysia (YADIM) Di Sekolah Menengah Kebangsaan Geting,Pengkalan Kubor, 20 september 2014.

dari pihak pemerintah dan pembangkang tentang Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015 yang telah dipersetujui sebulat suara oleh semua ahli Dewan Undangan Negeri yang terdiri dari 44 (31 PAS, 12 Barisan Nasional dan 1-PKR) pada pada 17 mac 2015 di Dewan Undangan negeri Kelantan.

YAB Datuk Ahmad Yacob, Menteri Besar Kelantan melalui ucapan perbentangan di Dewan Undangan Negeri YAB Datuk Menteri Besar menegaskan bahawa rang undang-undang kanun jenayah syariah ini adalah bersumberkan al-Quran dan al-Hadis. Oleh kerana itu beliau menggelarkan golongan yang menolak atau mempertikaikannya sebagai zalim dan tidak berperikemanusiaan yang terbit dari hati orang-orang yang tak beriman. Ditegaskan bahawa Kanun Jenayah II adalah terpakai kepada orang Islam sahaja iaitu orang Islam yang mukalaf (Akil dan Baligh) yang melakukan kesalahan di bawah Kanun ini di negeri Kelantan dan ia tidak terpakai ke atas orang bukan Islam.[21] Ia satu keperluan bagi menjaga dan mendidik serta mencegah masyarakat khasnya di Kelantan dan Malaysia amnya daripada terjebak dengan jenayah yang jelas ditegah oleh syarak. Malah ditegaskan bahawa beberapa pindaan yang dibentangkan bertujuan memastikan enakmen syariah itu selari dengan undang-undang negara.[22]

Mursyidul Am PAS Dato Haron Din berharap tiada umat Islam yang menolak serta mempertikaikan hukum Allah termasuk melalui pelaksanaan undang-undang Islam di negara ini. umat Islam seharusnya bersatu dan menerima hukum tersebut. Malah isu hudud ini akan menjadi ujian kepada wakil rakyat Islam yang disifatkan tidak sewajarnya menolak usul pelaksanaan undang-undang Islam itu yang akan dibawa oleh Abdul Hadi pada persidangan Dewan Rakyat." Presiden PAS akan membawa cadangan dipanggil dengan rang undang-undang persendirian meminta Parlimen meluluskan Kelantan melaksanakan Enakmen Jenayah Syariah II.[23]

Senario politik yang berlaku di Kelantan dalam menghadapi isu ini ditangapi dengan penuh warna warni oleh ahli politik di luar Kelantan khususnya ahli politik dari pihak kerajaan Persekutuan. Dato' Seri Mohd Najib Abdul Razak, mewakili pihak kerajaan menegaskan bahawa kerajaan persekutuan tidak akan melaksanakan undang-undang hudud di Malaysia, walaupun UMNO menerima undang-undang ini adalah undang-undang Tuhan. Sebagai sebuah parti yang terdiri daripada orang Islam, hakikat ini diterima tetapi jika mahu dilaksanakan maka ia mesti berpaksikan kepada persekitaran dan realiti."Matlamat sesuatu pentadbiran itu mengikut Islam ialah tergolong dalam prinsip-prinsip maqasid syariah. Antara maqasid syariah ialah untuk memelihara agama, nyawa, akhlak dan sebagainya. Dengan keadaan sekarang ini melalui undang-undang yang sedia ada prinsip dan matlamat maqasid boleh dipertahankan dan boleh diperjuangkan oleh kita".[24]

Bekas Perdana menteri Malaysia Tun Dr Mahathir Muhamed mempunyai pandangan yang lantang, di mana beliau dengan konsisten menolak cadangan

---

[21] Ucapan pembentangan di Dewan Undangan Negeri Kelantan pada 16 Mac 2015.

[22] Pembentangan KJS II di Dewan Undangan Negeri Kelantan. Persidangan kali ke 13, 16 Mac 2015.

[23] Syed Mu'az Syed Putra, "Umat Islam Yang Tolak Hudud Perlu Jawab Di Hadapan Allah - Haron Din" Dalam, Antarapos, http://antarapos.com/bm/index.php?q9nan56SpKPkoObnaNGXpVvZn7Wma5ZfbA, 10. 4. 2015.

[24] Ucapan di Majlis Perdana Menteri Bersama Rakyat, Ipoh Perak 2014

pelaksanaan hukum hudud ini. [25] dengan alasan Malaysia sebuah Negara berbilang agama dan langkah PAS untuk menghadkan hudud hanya kepada orang Islam dilihat tidak adil, sedangkan al-Quran mengandungi 43 sebutan yang menjelaskan bahawa penghakiman mesti dilakukan secara adil [26]

Undang-undang hudud yang dibawa oleh PAS dikatakan tidak menepati ajaran Islam. Ia hanyalah undang-undang ciptaan PAS yang bertentangan dengan penekanan oleh agama Islam yang menuntut supaya menghukum secara adil dan menolak sebarang kezaliman.[27]

Lebih keras adalah pandangan daripada Datuk Seri Nazri Aziz Menteri Pelancongan dan Kebudayaan yang dilaporkan berkata: *"Bodoh dan tiada guna"* apabila ditanya mengenai pelaksanaan hudud di Kelantan. Memetik prosedur dan perlembagaan sebagai cabaran, Nazri berkata langkah itu adalah 'usaha sia-sia' yang disedari sepenuhnya oleh PAS. Sebarang pindaan kepada Perlembagaan untuk membolehkan pelaksanaan hudud memerlukan majoriti dua pertiga di Parlimen dan PAS tidak boleh menyatakan dengan pasti bahawa mereka akan mendapat sokongan semua ahli parlimen Islam. [28]

Sebagai pengamal undang-undang di Malaysia yang amat arif dengan selok belok perundangan, Tun Abdul Hamid tidak mempersoalkan hukum hudud, tepati yang dipersoalkan ialah pelaksanaan hukum tersebut. Lalu dijelaskan bahawa wujudnya halangan perlembagaan bagi mana-mana kerajaan negeri untuk melaksanakan hudud. Halangan ini bukanlah bersifat mutlak hingga tidak boleh dirombak sampai bila-bila. Halangan perlembagan dan perundangan Negara ini masih boleh diatasi dengan membuat pengubahsuaian dan rombakan melalui beberapa cadangan yang diberikan. Perbahasan tentang isu ini adalah mengenai pelaksanaan dan bukan mempersoalakan hukum hudud.[29]

Allahyarham Prof. Dr. Mahmud Saedon Awang Othman, seorang ilmuan Islam terkenal, menyifatkan Kanun Jenayah Syariah (II) 1993 Kelantan ini adalah undang-undang jenayah Islam sebagaimana yang terkandung di dalam al-Quran dan al-Sunnah serta pandangan para ulama. Beliau juga telah menyifatkan kanun ini sebagai yang terbaik setakat ini. la telah disusun dengan teliti, mengambil kira pengalaman pelaksanaan di negara-negara Islam yang lain serta tidak terikat dengan pendangan satu-satu mazhab. lanya sangat sesuai dengan suasana semasa dan keadaan setempat.

Berasaskan keyakinan itu, maka kerajaan Kelantan pimpinan Pas kini sudah cukup bersedia untuk melaksanakan Kanun Jenayah Syariah II 1993 (Pindaan 2015) atau hudud di negeri itu. Menteri Besar Datuk Ahmad Yakob berkata, pihaknya telah

---

[25] Admin, "Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan" dalam Sekijang Parti islam se Malaysia, http://sekijang.com/mediabaru/?p=154 on Jumaat, 14 Ogos 2009.

[26] Nigel Aw, "Dr M: Umno should not back PAS' hudud for votes" dalam malaysiakini, http:// www. malaysiakini. com/news/294243, Apr 4, 2015.

[27] Admin, "Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan" dalam Sekijang Parti islam se Malaysia, http:// sekijang.com/mediabaru/?p=154 on Jumaat, 14 Ogos 2009.

[28] Martin Carvalho,"Bincang Hudud Tindakan Bodoh - Nazri Aziz" dalam mstar, http://www. mstar.com. my/ berita/berita-semasa/2015/03/24/bincang-hudud-tindakan-bodoh/, 26. 3. 2015.

[29] Keterangan lanjut sila lihat Tun Abdul Hamid (2015), Pelaksanaan Undang-Undang Jenayah Islam (Hudud), Aisar, Takzir) di Malaysia-Perspektif dan Cabaran, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 137-150.

membuat persiapan cukup rapi baik dari segi kaedah mahupun prasarana untuk melaksanakan undang-undang itu, katanya: "Kita ada persiapan cukup dan peraturan dah ada, sekarang tunggu lampu hijau"[30]

Isu-Isu Dari Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015)

Menurut Mufti Perak Tan Sri Dr Harussani Zakaria, tiada siapa dari kalangan umat Islam yang boleh mempertikai hukum hudud kerana ia hukum Allah termaktub dalam al-Quran dan al-Hadith yang wajib dilaksanakan,[31] walau bagaimanapun yang menjadi perdebatan dalam kalangan ilmuan Islam ialah kaedah perlaksanaan, di mana asasnya ialah ijtihad ulama. Dalam hal ini beberapa isu yang dipolemikkan oleh para ulama dan ahli poilitik antaraya apabila Kanun Jenayah ini hanya dilaksnakan kepada orang-orang Islam sahaja dan tidak melibatkan non Muslim. Hal ini dilihat tidak Islamik, kerana undang-undang Islam sepatutnya dikenakan ke atas setiap warganegara yang terlibat. Justeru Tun Dr Mahathir Muhammad yang menegaskan sekiranya perkara ini berlaku, ia akan menyebabkan berlaku ketidakadilan dan kezaliman. Menghukum orang Islam dengan lebih berat tetapi orang bukan Islam dengan amat ringan untuk jenayah yang sama atau jenayah dilakukan bersama amatlah tidak adil dan merupakan satu kezaliman.[32] Perkara ini dipanjangkan oleh Tun Abdul Hamid[33] dan Prof Madya Dr Shamrahayu[34] yang sekaligus menunjukkan tanggapan Tun Dr Mahathir Mohamed mempunyai asas.

Memang benar, Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015) hanya terpakai ke atas orang-orang Islam yang melakukan kesalah-kesalahan jenayah dalam negeri Kelantan sahaja. Kanun ini juga tidak terpakai ke atas orang-orang bukan Islam dan mereka sendiri yang memilih untuk berbuat demikian. Perlembagaan Persekutuan dengan jelas memperuntukan bidang kuasa mahkamah syariah hanya ke atas orang-orang yang beragama Islam sahaja. Sememangnya ada perbezaan pandangan di kalangan ulama berhubung dengan isu ini.[35] Ada yang mengatakan orang bukan Islam juga tertakluk kepada hukuman jenayah Islam. Menurut pandangan Hassan Basri, al-Sya'bi, al-Nukha'i dan al-Zuhri, pihak hakim boleh memutuskan dengan pertimbangan budi bicaranya sama ada hendak menghukum mereka atau membiarkan

[30] Bernama (2015), "Kelantan cukup sedia laksana hudud" dalam *Sinar Online*, http:// www. Sinar harian. com. my/ nasional/kelantan-cukup-sedia-laksana-hudud-1.383424, 25 Ogos 2015.

[31] Bernama,"Tiada siapa boleh pertikai hukum hudud" dalam Sinar online, http://www. sinarharian. com.my/ nasional/tiada-siapa-boleh-pertikai-hukum-hudud-1.373725

[32] "Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan, Rujukan:MB(KN)(S)16/6/(26) bertarikh 8 Jun 1994, http://sekijang.com/mediabaru/?p=154, 21 Ogos 2015.

[33] Tun Abdul Hamid Mohamad (2015), "Pelaksanaan Undanf-Undang Jenayah Islam (Hudud, Qisas, Takzir) di Malaysia-Prospek dan cabaran", dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 137-150.

[34] Prof Madya Dr Shamrahayu Ab. Aziz (2015). "Hudud Dari Perspektif Perlembagaan dan Undang-Undang", dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 103-113.

[35] Dr Mushaddad bin Hasbullah membincangkan tentang perkara ini berdasarkan pandangan fuqaha. Lihat Mushaddad bin Hasbullah (2015), "keadilan hudud dan pelaksanaannya menurut Pandangan mazhab fiqh" dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 37-41.

mereka diadili dan dihukum oleh mahkamah biasa.[36] Dalam hal ini Kanun Jenayah Syariah (II) Kelantan ini telah mengambil pandangan yang kedua ini yang juga didasarkan kepada ayat 42 surah al-Maidah. la diyakini lebih menepati suasana dan keadaan masyarakat Malaysia.[37]

Berhubung masaalah kesalahan merogol wanita, menurut Tun Dr Mahathir Muhammad, berdasarkan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (II), jika seseorang wanita yang belum kahwin melahirkan anak maka ini adalah bukti ia telah berzina dan akan dihukum mengikut undang-undang Islam ini, sedangkan apa yang sebenarnya berlaku ialah wanita itu adalah mangsa rogol. Mengikut undang-undang Islam ini, jika ia menuduh perogolnya, tuduhan hanya boleh diterima sah jika terdapat empat orang saksi (yang terdiri daripada orang-orang yang baik, yang tidak melakukan dosa besar) yang menyatakan bahawa telah melihat dengan terang dan jelas bahawa yang dituduh telah merogol wanita berkenaan. Keadaan di mana mangsa rogol dihukum salah kerana melahirkan anak di luar nikah dan perogol dilepaskan sebagai tidak bersalah kerana tidak ada saksi adalah sama sekali tidak boleh diterima oleh sesiapa pun sebagai sesuatu yang adil, bahkan ia adalah satu kezaliman yang dahsyat.[38]

Isu ketidakadilan yang dibangkitkan menerusi kes ini tidak dibincangkan di dalam Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (II), (1993) 2015). Ia hanya menjelaskan tentang kesalahan zina dalam seksyen 12 (1,2,3), hukum zina dalam seksyen 13 (1,2), Qazaf seksyen 17 (1,2,3,4) dan hukum Qazaf 18 (1&2).[39]

Sebenarnya keadilan Islam amat teserlah dalam menangani kes ini, dimana wanita yang mengadu diperkosa dan telah disahkan bahawa ia benar-benar dirogol berdasarkan pemeriksaan doktor, pakar atau sebagainya, ia tidak akan dikenakan hukuman hudud atau sebarang hukuman yang lain. Ini kerana penziaan ke atasnya berlaku secara paksaan berdalilkan kepada al-Quran (al-Nahl: 106) dan Nabi s.a.w. telah bersabda; "Diangkat (iaitu tidak diambil kira) dari umatku dosa yang mereka lakukan kerana tersalah, lupa atau dipaksa melakukannya"[40]

Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Tirmidhi dari Wail bin Hujrin r.a. ada diceritakan; Seorang wanita telah diperkosa pada zaman Nabi s.a.w. Nabi berkata kepada perempuan yang dirogol itu; "Pergilah! Sesungguhnya Allah

---

[36] Lihat Mahfodz bin Mohamed (2014), "Isu-Isu Perundangan Dalam Pelaksanaan Kanun Jenayah syariah (ii) Kelantan". Kertas kerja yang dibentangkan di *Seminar Kanun Jenayah Syariah (ii) Kelantan* pada 24 Mei 2014 di PUTIK Kelantan, anjuran Dewan Ulamak PAS Malaysia.

[37] Dato' Dr Mohamed Fadzli bin Dato' Haji Hasan (2015), Ke Arah Pelaksanaan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (ii) Kelantan 1993, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM), hlm. 69-70.

[38] "Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan, Rujukan:MB(KN)(S)16/6/(26) bertarikh 8 Jun 1994, http://sekijang.com/mediabaru/?p=154, 21 Ogos 2015.

[39] Lihat *Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (II), (1993) 2015)*, hlm. 11-13.

[40] Ibn Majah (2000), Sunan Ibn Majah, "Bab talaq al-makrah wa al-nasi", dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, no. 2045, hlm.2599.

mengampunkan engkau". Adapun mengenai lelaki yang merogolnya, baginda berkata kepada para sahabat; "Rejamlah dia"[41]

Kes ini terus menyerlahkan keadilan hukum Islam Islam apabila dikenakan hukuman ke atas perogol jika ia mengakui jenayahnya atau jenayahnya disabitkan dengan keterangan dari empat orang saksi yang melihat jenayah itu berlaku di hadapan mereka dengan jelas dan terang, maka ia akan dikenakan hukuman hudud iaitu 100 sebatan jika ia belum pernah berkahwin atau direjam sampai mati jika telah berkahwin. Jika ia tidak mengakui jenayahnya dan tidak ada empat saksi, namun jenayahnya dapat dibuktikan dengan keterangan-keterangan atau bukti-bukti yang lain termasuk DNA[42], maka ia tidak dikenakan hukuman hudud tetapi dikenakan hukuman takzir iaitu hukuman yang ditentukan oleh pemerintah. Penjelasan ini amat selari dengan Enakmen Kanun Jenayah (ii) yang memperuntukkan hukum ta'zir dan ia merupakan jalan keluar apabila sesuatu hukum hudud tidak dapat dijalankan "Ta'zir sebagai ganti hukuman hudud apabila keterangan tidak memenuhi syarat-syarat untuk membuktikan kesalahan hudud"[43]

Boleh dikatakan bahawa perbezaan pendapat berhubung perkara ini adalah bertitik tolak daripada persoalan keadilan daripada Enakmen Jenayah Islam ini yang diragui kemampuannya dalam menegakkan keadilan kepada pesalah Muslim dan non Muslim secara sama rata. Keraguan yang dibangkitkan mempunyai asas dan ia perlu ditangani oleh pihak terlibat, walau bagaimanapun janganlah kekurangan ini dijadikan alasan penolakan. Sebaliknya semua pihak yang mempunyai wawenang perlu berganding bahu membantu supaya Enakmen Jenayah Islam yang lengkap dan holistik dapat dibentuk sebelum dilaksana.

Penutup

Hudud itu asasnya ada dalam al-Quran dan al-Hadith, justeru seorang muslim tidak boleh menentang hudud yang terdapat dalam kedua sumber agung tersebut. Walau bagaimanapun perincian kepada undang-undang hudud itu kebanyakannya tidak disebut dalam al-Quran dan al-Hadith, atau hanya mungkin disebut dalam beberapa nas, tetapi dari segi perbincangan fekahnya, boleh diandaikan pelbagai tafsiran, ini yang yang disebut sebagai *zanniah al-dilalah* (dalil yang boleh berikan lebih dari satu andaian).

Pendetilan kepada undang-undang hudud kebanyakannya adalah ijtihad ataupun kesimpulan pandangan hukum yang dirumuskan oleh sarjana muslim dari pelbagai latar. Maka, dengan itu kedapatan perbezaan dalam pendetilan hukum seperti kadar curian, suasana undang-undang itu dilaksanakan, bagaimana hukuman dilaksanakan, apakah taubat menggugurkan hukuman ataupun tidak, apakah

---

[41] Al-Tirmidhi (2000), Jami` al-Tirmidhi, Bab ma ja'a fi al-mar'ah idha ustukrihat `ala al-zina" dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, no. 1453, hlm.1800.

[42] Mengenai DNA, Persidangan Ulamak kali ke 16 yang diadakan di Mekah yang dianjurkan Rabitah Alam Islami telah memutuskan bahawa; Tidak ada halangan dari segi Syarak untuk menerima keputusan DNA bagi mengesahkan kes jenayah dan menjadikannya sebagai salah satu kaedah bagi sabitan jenayah tetapi khusus bagi hukuman Takzir sahaja. Adapun hudud dan qisas, ia tidak boleh dijatuhkan dengan semata-mata bukti DNA, tetapi mesti dengan keterangan saksi atau dengan pengakuan dari tertuduh sendiri. Dr. Ali Muhyiddin al-Qarrah Daghi dan Dr. Ali Yusuf al-Muhammadi (2008), *Fiqh al-Qadaya al-Tibbiyyah al-Mu'asirah,* Beirut: Dar al-Basha'ir al-Islamiyyah.

[43] Seksyen 47. Ta'zir, hlm. 22.

mengandung cukup sebagai bukti dan lain-lain. Perkara inilah yang mempunyai untuk dibincangkan oleh para ilmuan yang perlu dilakukan dalam dalam suasana ilmiah dan menghormati hukum asas.

Berhubung dengan usaha kerajaan Kelantan mengangkat perkara ini menerusi Kanun Jenayah Syariah II (1993) 2015), maka kedapatan perbezaan pandangan di antara para ilmuan dan ahli politik yang dapat dibahagikan kepada beberapa kelompok; i) Pandangan yang yang menyokong tanpa syarat, ii) Pandangan yang menyokong dengan syarat-syarat tertentu, iii) Pandangan yang tidak bersetuju, iv) Tidak dapat dilaksanakan disebabkan halangan perlembagaan dan undang-undang pesekutuan yang sedia ada.

Kepelbagaian ini berlaku adalah berdasarkan beberapa faktor tertentu. Antaranya perbezaan kefahaman mereka terhadap al-Quran, tahap penguasaan ilmu terhadap enakmen hudud, tahap penguasaan ilmu maqasid syariah, undang-undang serta perlembagaan negara dan perbezaan latar belakang politik.

Bagi menjayakan hasrat murni ini beberapa halangan yang ada perlu diatasi dan semua pihak perlu menyumbang ke arah itu. Malah yang lebih besar ialah satu kerjasama yang baik daripada kerajaan negeri dan kerajaan persekutuan perlu diwujudkan. Tiga badan utama dalam negara iaitu eksekutif, kehakiman dan parlimen perlu bergerak bersama ke arah itu dengan mengenepikan perbezaan fahaman politik. Satu tekad dan keyakinan, maka tidak mustahil undang-undang Islam dapat dilaksanakan di Negara ini yang sudah melebihi 55 tahun usia kemerdekaan.

Bibliografi:

1. Abdullah Basmeh (1995), *Tafsir Pimpinan ar-Rahman*, Jabatan Perdana Menteri, Kuala Lumpur.
2. Admin, “Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan” dalam Sekijang Parti islam se Malaysia, http://sekijang.com/mediabaru/?p=154 on Jumaat, 14 Ogos 2009.
3. Dr. Ali Muhyiddin al-Qarrah Daghi dan Dr. Ali Yusuf al-Muhammadi (2008), *Fiqh al-Qadaya al-Tibbiyyah al-Mu’asirah,* Beirut: Dar al-Basha’ir al-Islamiyyah.
4. Ashraf Wajdi Dusuki (2015) (ed.), Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM).
5. Tun Abdul Hamid Mohamad (2015), “Pelaksanaan Undanf-Undang Jenayah Islam (Hudud, Qisas, Takzir) di Malaysia-Prospek dan cabaran”, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM).
6. Bernama,“Tiada siapa boleh pertikai hukum hudud” dalam Sinar online, http://www. sinarharian. com.my/ nasional/tiada-siapa-boleh-pertikai-hukum-hudud-1.373725.
7. Al-Bukhari (2015), *Sahih al-Bukhari*, “*Kitab al-Hudud*”, dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, hlm. 525-567.
8. Forum Perdana Anjuran Yayasan Dakwah Islam Malaysia (YADIM) Di Sekolah Menengah Kebangsaan Geting, Pengkalan Kubor, 20 September 2014.

9. Ibn Majah (2000), Sunan Ibn Majah, "Bab talaq al-makrah wa al-nasi", dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam, no. 2045, hlm.2599.

10. Dr Mahfooz Mohamed (2015), "Hudud Menurut al-Quran dan al-Sunnah", dalam Ashraf Wajdi Dusuki, *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM).

11. Al-Muslim (2015), *Sahih Muslim, "Kitab al-Hudud*" dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam.

12. Martin Carvalho,"Bincang Hudud Tindakan Bodoh - Nazri Aziz" dalam mstar, http://www. mstar.com. my/ berita/berita-semasa/2015/03/24/bincang-hudud-tindakan-bodoh/, 26. 3. 2015.

13. Mahfodz bin Mohamed (2014), "Isu-Isu Perundangan Dalam Pelaksanaan Kanun Jenayah syariah (ii) Kelantan". Kertas kerja yang dibentangkan di *Seminar Kanun Jenayah Syariah (ii) Kelantan* pada 24 Mei 2014 di PUTIK Kelantan, anjuran Dewan Ulamak PAS Malaysia.

14. Dr Mohamed Fadzli bin Dato' Haji Hasan (2015), Ke Arah Pelaksanaan Enakmen Kanun Jenayah Syariah (ii) Kelantan 1993, dalam Ashraf Wajdi Dusuki (2015), *Pelaksanaan Hudud di Malaysia Satu Analisis*, Yayasan Dakwah Islamiah Malaysia (YADIM).

15. Nigel Aw, "Dr M: Umno should not back PAS' hudud for votes" dalam malaysiakini, http:// www. malaysiakini. com/news/294243, Apr 4, 2015.

16. Perbincangan Ilmiah bertajuk Hudud: Bersediakah Kita?, Auditorium Sultan Muhammad V, Kompleks Kumpulan Media Karangkraf, No.1, Jalan Renggam 15/5, Seksyen 15, Shah Alam, 7 Mei 2014.

17. Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (1993)

18. Rang Undang-Undang Kanun Jenayah Syariah (II) (1993) 2015

19. Rakaman Wacana Hudud Negeri Kelantan 2014, anjuran KarangKraf Sdn. Bhd. Shah Alam, Selangor.

20. Syed Mu'az Syed Putra, "Umat Islam Yang Tolak Hudud Perlu Jawab Di Hadapan Allah - Haron Din" Dalam, Antarapos, http:// antarapos. com/ bm/ index. php? q9nan5 6SpKPkoObna NGXpVvZn7Wma5ZfbA, 10. 4. 2015.

21. "Surat PM Tun Mahathir Tolak Hudud di Kelantan, Rujukan:MB(KN)(S)16/6/(26) bertarikh 8 Jun 1994, http://sekijang.com/mediabaru/?p=154, 21 Ogos 2015.

22. Titah ucapan Yang Mulia Tengku Mohammad Faris, Sultan Kelantan di perasmian Sidang Dewan Undangan Negeri kali ke 13 pada 16 mac 2015, dalam The Rakyat Post (http://bm.therakyatpost.com)16 Mac 2015.

23. Al-Tirmidhi (2000), Jami` al-Tirmidhi, Bab ma ja'a fi al-mar'ah idha ustukrihat `ala al-zina" dalam *Mawsu`ah al-Hadith al-Sharif, al-Kutub al-Sittah*, Arab Saudi: Dar al-Salam.

MODEL USAHAWAN MENURUT PERSPEKTIF AL-SUNNAH

Mohd Zain bin Mubarak[1]

Abstrak: Antara agenda penting negara dalam mempertingkatkan ekonomi masyarakat adalah mempertingkatkan penglibatan dan pencapaian dalam bidang keusahawanan. Aspek utama yang menentukan kejayaan aktiviti keusahawanan pula banyak bergantung kepada personaliti usahawan itu sendiri yang disebut sebagai kemahiran keusahawanan atau *entrepreneurial skills*. Sejarah Islam melalui sirah Nabawiyyah telah membuktikan bahawa Rasulullah SAW dan para sahabat merupakan model terbaik usahawan berjaya dalam konteks Islam. Namun begitu kurangnya kajian ilmiah merujuk kepada sunnah Rasulullah SAW untuk dijadikan panduan dan motivasi usahawan-usahawan semasa untuk berjaya dalam perniagaan yang diceburi. Menggunakan pendekatan kajian kepustakaan yang merujuk kepada sirah dan hadith Rasulullah SAW, kajian mendapati fasa pembangunan dan ciri-ciri sebagai usahawan berkaitan personaliti atau kemahiran keusahawanan penting dalam menentukan kejayaan Baginda sebagai usahawan seperti jujur dan amanah, pengurusan kewangan yang cekap, sedekah dan kebajikan. Berdasarkan dapatan yang diperolehi, kajian mencadangkan suatu model usahawan Islam berjaya berasaskan keimanan yang merangkumi aspek akhlak, kebajikan, kemahiran keusahawanan, keluarga atau persekitaran dan pengalaman.

Kata kunci*: Usahawan, Keusahawanan Islam, Sunnah.*

1.0 Pengenalan

Rasulullah SAW merupakan *role model* terbaik kepada umat manusia termasuklah sebagai usahawan. Kajian ini memfokuskan kepada aspek pembangunan dan pembentukan personaliti unggul melalui sumber al-Sunnah sehingga membolehkan Baginda berjaya dalam perniagaan yang diceburi. Kejayaan ini dicapai melalui proses pembentukkan ciri-ciri usahawan dan kemahiran tertentu yang dijelaskan melalui hadith-hadith berkaitan amalan Baginda dan para sahabat dalam menjalankan aktiviti keusahawanan mereka. Bertunjangkan aspek keimanan yang kukuh, Rasulullah SAW dan para sahabat telah meninggalkan suatu asas atau panduan penting umat Islam untuk berjaya sebagai usahawan yang menjadi suatu sunnah penting untuk diperkasakan demi kelangsungan dan kesejahteraan ummah keseluruhannya.

[1] Ph.D, Pusat Pengajian Bahasa dan Pembangunan Insaniah Universiti Malaysia Kelantan, Emel: mzain@umk.edu.my

2.0 Sorotan Literatur

Rasulullah SAW berasal dari suku bangsa Quraisy sememangnya terkenal sebagai golongan peniaga atau pedagang. Bapa saudara Baginda iaitu Abī Ṭālib yang juga merupakan seorang peniaga turut berperanan dalam mendidik dan melatih Rasulullah SAW dalam dunia perniagaan sejak kecil. Baginda telah menyertai rombongan perniagaan bapa saudaranya itu ke Shām meskipun pada permulaannya Abī Ṭālib tidak mahu membawa bersama Baginda memandangkan perjalanan tersebut adalah yang jauh dan mencabar (Ibnu Hisyām, 2003) iaitu kira-kira 900 kilometer dari Mekah (Tarikuddin, 2006) bagi seorang yang ketika itu baru berusia 12 tahun. Di kala usia semuda itu Rasulullah SAW telah melalui pengalaman mengembara dan memahami urusan perniagaan di peringkat antarabangsa.

Kehidupan Baginda bersama dengan Abī Ṭālib yang juga merupakan seorang pedagang dilihat sebagai suatu fasa penting dalam membina kemahiran keusahawanan melalui persekitaran dan pengalaman dalam dunia perniagaan. Dalam tempoh tersebut Baginda telah diasuh oleh Abī Ṭālib mengenai dunia perniagaan dan disebut dalam Afzalur (1993) di mana ketika berumur di antara 18 hingga 25 tahun, Baginda menjalankan aktiviti perniagaan sama ada dengan modal mahupun mendapat upah dari peniaga-peniaga di Mekah. Walaupun tidak mempunyai modal yang banyak namun dengan reputasi akhlak dan kejujuran maka ramai dalam kalangan peniaga yang menjadikan Rasulullah SAW sebagai rakan kongsi untuk menjalankan perniagaan mereka dan antaranya dengan Khadījah sendiri.

Baginda telah diberi kepercayaan oleh Khadījah untuk mengetuai beberapa misi perdagangan ke utara dan selatan tanah Arab dan juga rombongan perniagaan ke Shām ketika Baginda berusia 25 tahun yang banyak disebut di dalam kitab-kitab sirah dan hadith kerana selepas itu Khadījah telah melamar Baginda (Afzalur, 1993). Setelah berkahwin dengan Khadījah, Rasulullah SAW terus melibatkan diri dalam urusan perniagaan sehinggalah berusia lewat 30-an sebelum penurunan wahyu. Baginda SAW telah terlibat dan menjalankan perniagaan hampir di seluruh Semenanjung Tanah Arab. Antara tempat atau pasar yang pernah dikunjunginya adalah seperti pasar *Dūmah al-Jandal, al-Musyaqqar, Ṣuhār, Dabā, al-Shiḥr,* ^{c}*Aden, Ṣan-ā', al-Rābiyah,* ^{c}*Ukāz, Dhī al-Majāz, Naẓāt* dan *Ḥijr* yang beroperasi pada waktu atau musim tertentu (Abī Ja^{c}far, 1942). Kesemua lokasi pasar-pasar ini merangkumi keseluruhan semenanjung tanah Arab. Boleh dikatakan bahawa kehidupan Rasulullah SAW sejak kecil sehinggalah Baginda berusia hampir 40 tahun adalah berada dalam dunia perniagaan atau sebagai usahawan. Berbekalkan budi pekerti dan akhlak yang mulia Baginda bukan sahaja berjaya dalam urusan perniagaan malah membina reputasi sebagai insan yang disegani dan dikagumi oleh masyarakat Arab.

Namun begitu sumber rujukan utama Islam mengenai keusahawanan Rasulullah SAW dinyatakan secara terpisah dan tidak mempunyai rujukan atau perbahasan yang khusus. Ia memerlukan penelitian terhadap kitab-kitab hadith, tafsir dan sirah Baginda dalam membnetuk suatu konsep atau model sebagai panduan umat Islam. Penulisan semasa mengenai keusahawanan Rasulullah SAW dapat dilihat melalui buku-buku motivasi seperti *Menjadi Usahawan Sehebat Muhammad bin Abdullah* oleh Muslim Kelana, *Jejak Bisnes Rasul* oleh Mohamed Sulaiman dan Aizuddin Zakaria, *Rahsia Bisnes Isteri Nabi Khadijah* oleh Ashadi Zain dan

sebagainya yang menyingkap penglibatan, strategi perniagaan, pemasaran dan prinsip pelaksanaan perniagaan oleh Baginda.

3.0 Metodologi

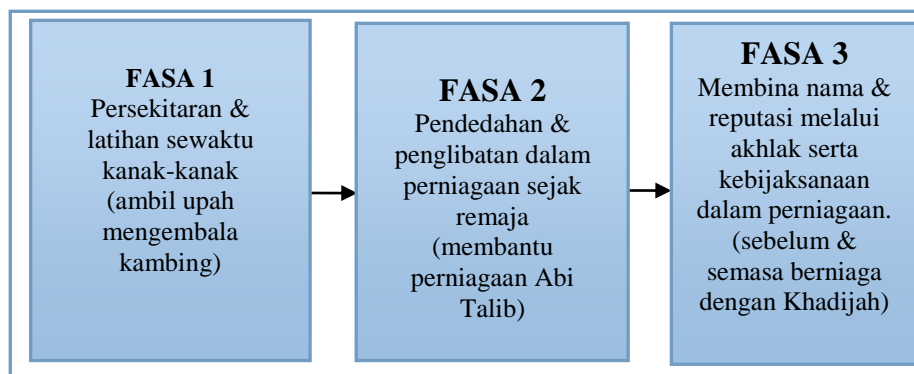
Kaedah pengumpulan data adalah melalui kajian kepustakaan bagi mengkaji konsep usahawan dalam keusahawanan Islam Kajian ini memfokuskan kepada sumber sirah Rasulullah SAW mengenai kemahiran keusahawanan berdasarkan sumber dalam kitab-kitab hadith muktabar seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan al-Tirmidhī,* kitab sirah, buku-buku karya asli, tesis, jurnal dan kertas kerja penyelidikan. Umumnya data yang diperolehi daripada sumber ini melalui pendekatan dan analisis seperti membuat perbandingan sumber data dan fakta bagi menentukan kesahihan, mengelompokkan atau mengkategorikan data atau maklumat mengikut kriteria yang diperlukan, membuat rumusan daripada perbincangan dan pengolahan data serta membut tafsiran untuk mencari pengertian yang lebih meluas dan menghasilkan suatu generalisasi yang boleh diaplikasikan dalam konteks kajian.

4.0 Dapatan dan Perbincangan

4.1 Pembangunan Keusahawanan Rasulullah SAW

Secara ringkasnya kajian terhadap sirah Rasulullah SAW menunjukkan bahawa fasa pembangunan usahawan bermula sejak Baginda masih kanak-kanak sehingga bergelar usahawan berjaya. Ia boleh digambarkan seperti Rajah 1 berikut;

Rajah 1: Fasa Pembangunan Keusahawanan Rasulullah SAW

FASA 1	→	**FASA 2**	→	**FASA 3**
Persekitaran & latihan sewaktu kanak-kanak (ambil upah mengembala kambing)		Pendedahan & penglibatan dalam perniagaan sejak remaja (membantu perniagaan Abi Talib)		Membina nama & reputasi melalui akhlak serta kebijaksanaan dalam perniagaan. (sebelum & semasa berniaga dengan Khadijah)

Berdasarkan sirah Rasulullah SAW, berikut adalah antara catatan penting kehidupan Baginda dalam konteks sebagai seorang usahawan.

a. Rasulullah SAW daripada kaum Quraisy mewarisi keturunan keluarga yang berniaga daripada bapa, datuk dan bapa saudaranya.

b. Sewaktu kecil dan kanak-kanak Baginda telah biasa dengan persekitaran dan aktiviti mengambil upah mengembala kambing yang melatih dirinya berusaha dan berdikari.

c. Ketika berusia 12 tahun melalui pengalaman pertama mengikuti rombongan perniagaan Abī Ṭālib ke Shām yang secara rasminya menjadi permulaan dan titik tolak kepada penglibatan dalam dunia keusahawanan.

d. Berniaga di Mekah dengan menjadi rakan kongsi atau mengambil upah menjalankan perniagaan tanpa modal dan berbekalkan reputasi akhlak dan nilai kejujuran yang dikenali oleh masyarakat.

e. Bekerja atau rakan kongsi dengan Khadījah dalam menguruskan beberapa misi perdagangan ke Shām dan semenanjung Tanah Arab yang berjaya meraih keuntungan.

f. Terlibat dalam perniagaan sejak berumur 12 tahun sehingga penghujung 30-an sebelum diangkat menjadi Rasul.

4.2 Personaliti atau Kemahiran Keusahawanan

Rasulullah SAW berjaya membina kerjaya sehingga menjadi usahawan terkenal bermodalkan kejujuran yang telah dapat 'membeli' kepercayaan masyarakat Mekah ketika itu untuk berurus niaga dan sebagai rakan kongsi perniagaan. Baginda membuktikan bahawa kejujuran dan amanah menjadi aset penting yang membawa kepada kejayaannya sebagai usahawan. Malahan sifat ini dijanjikan dengan balasan dan kedudukan yang istimewa di sisi Allah SWT di akhirat kelak sebagaimana sabda Rasulullah SAW (Abī ᶜIsā, 1999);

"*Peniaga yang jujur dan amanah akan bersama nabi-nabi, para siddīqīn dan para syuhada*"

(Diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Kitāb al-Buyūᶜ*, *Bāb Mā Jā'a fī al-Tujjār wa Tasmiyah al-Nabī SAW iyyāhum*. Hadith no. [1209])

Rasulullah SAW dengan sikap jujur dan amanah dalam berurus niaga menyebabkan reputasi Baginda begitu baik dan dikenali dalam kalangan masyarakat Arab. Suatu ketika sewaktu membawa barang dagangan berupa kain apabila ditanya pembeli, Baginda mengatakan bahawa kain tersebut di ambil dari Khadījah dengan harga sekian (sambil menyebut harganya), dan jika mereka hendak membeli bolehlah dengan harga yang disepakati bersama dengan Baginda juga mendapat untung dari jualan kain tersebut. Ini bermakna pembeli dengan senang hati berurus niaga dan memberi keuntungan kepada Baginda di atas kejujurannya itu. Begitu juga dalam suatu situasi lain sebagaimana disebut oleh Afzalur (1993) di mana seorang bertanyakan (berkehendak) kain yang pernah dibeli oleh temannya, Baginda berkata bahawa kain tersebut telah habis dan yang tinggal berbeza kualiti dan harganya. Sangkaan pembeli pasti harga kain tersebut lebih mahal kerana diingininya tetapi Rasulullah SAW menjual dengan harga yang lebih murah kerana kualiti kain tersebut sememangnya lebih rendah berbanding sebelumnya.

Rasulullah SAW menunjukkan bahawa sifat jujur dan amanah sebagai nilai yang unggul dan penting sebagai usahawan Muslim. Pengabaian terhadap sifat ini

akan menyuburkan unsur-unsur negatif seperti penipuan dan seumpamanya meskipun ia mungkin dianggap sebagai perkara kecil, tetapi sangat dicela sebagaimana sabda Rasulullah SAW (Abī ᶜIsā, 1999) yang bermaksud;

> *"Rasulullah SAW melalui sebuah kedai menjual kurma, lalu Baginda memasukkan tangannya ke dalam timbunan kurma tersebut lalu mendapati tangannya basah, lalu Baginda bertanya "Apa ini wahai penjual? Dia menjawab; Ia basah terkena air hujan wahai Rasulullah. Kemudian Baginda berkata "Kenapa kamu tidak meletakkannya di bahagian atas pembeli dapat melihatnya. Sesiapa yang menipu maka dia bukanlah termasuk dalam golonganku"*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Kitāb al-Buyūᶜ, Bāb Mā Jā'a fī Karāhiyah al-Ghish fī al-Buyūᶜ*. Hadith no. [1315])

Hadith ini menggambarkan bagaimana elemen penipuan begitu mudah berlaku dengan mengambil contoh penjual kurma seperti yang disebut dalam hadith di atas. Al-Ghazālī (t.th) dalam *Iḥyā' ᶜUlūm al-Dīn* menggambarkan bahawa bersikap jujur dan amanah dalam urusan jual beli ialah dengan menyenangkan pelanggan seperti mana ia menyenangi dirinya sendiri. Ini bermakna apa yang baik dan diingini oleh diri sendiri itulah yang akan diberikan kepada orang lain. Ia menunjukkan suatu konsep keadilan dan kesejahteraan dalam perniagaan yang dapat dicapai serta mengelak daripada melakukan sebarang bentuk penipuan. Sebagaimana contoh teladan oleh Rasulullah SAW yang digelar *al-Amīn* oleh masyarakat Madinah kerana sifat jujur dan amanah, begitulah juga bagi usahawan Muslim perlu membina kepercayaan dan reputasi dalam dunia perniagaan melalui sifat jujur dan amanah dalam setiap urusan mereka.

Rasulullah SAW juga sangat mengambil berat dalam soal membayar balik hutang dan menguruskannya dengan sebaik mungkin. Baginda juga tidak terkecuali daripada terlibat dengan berhutang termasuklah dalam urusan perniagaan dan menegaskan bahawa sesiapa yang berhutang perlu berusaha bersungguh-sungguh untuk membayar balik hutang tersebut kerana ia merupakan suatu tanggungjawab yang wajib diselesaikan dalam Islam. Rasulullah SAW bersabda dalam sebuah hadith (Ibnu al-Jawzī, 2000) yang bermaksud;

> "*Sesiapa yang mengambil harta orang lain (berhutang) dan berniat akan membayarnya, maka Allah akan luluskan niatnya itu. Tetapi sesiapa mengambilnya dengan niat akan membinasakannya (dengan tidak membayar) maka Allah akan membinasakannya".*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Istiqrād, Bāb Man Akhadha Amwāl al-Nās.* Hadith no. [2212])

Rasulullah SAW menggambarkan melalui hadith tersebut bahawa apabila seseorang itu berhutang dan mahu menyelesaikannya (bertanggungjawab dan berusaha untuk membayarnya), maka Allah SWT akan membantunya menyelesaikan hutang tersebut dengan kekuasaanNya tanpa kita dapat menduga. Namun jika sebaliknya, maka Allah SWT juga turut membantu tetapi kepada kehancuran

(kegagalan) membayar balik hutang tersebut. Di sini menunjukkan bahawa jika hutang itu dilihat sebagai suatu amanah dan seseorang itu berusaha sedaya mungkin untuk menjelaskannya, nescaya berkat usaha dan kesungguhan itu akan mendapat bantuan dari Allah SWT dan mereka akan berjaya. Manakala tabiat buruk yang biasa berlaku seperti melengah-lengahkan bayaran hutang dalam keadaan seseorang itu berkemampuan untuk membayarnya adalah merupakan suatu kezaliman dalam Islam. Ini disebut dalam suatu hadith lain di mana Rasulullah SAW bersabda (Abī ᶜIsā, 1999) yang bermaksud;

> *"Melengah-lengahkan pembayaran hutang bagi yang mampu adalah suatu kezaliman, dan apabila hutang salah seorang dari kamu itu dialihkan kepada orang lain maka terimalah"*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Kitāb al-Buyūᶜ. Bāb Mā Jā'a fī Maṭl al-Qhinā annahu Ẓulm.* Hadith no. [1308])

Rasulullah SAW sendiri menguruskan perkara berkaitan dengan hutangnya dengan sebaik mungkin. Apabila menjelaskan hutang, Baginda membayar kembali hutangnya itu lebih daripada jumlah yang dipinjam sebagai tanda silaturrahim dan selalu mendoakan peminjam. Ini diceritakan melalui sebuah hadith riwayat Muslim di mana Rasulullah SAW telah meminjam seekor unta yang masih muda, dan apabila beberapa unta sedekah (zakat) dibawa kepadanya, Baginda menyuruh Abū Raqīᶜ menggantikan kembali unta tersebut kepada tuannya. Apabila Abū Raqīᶜ mengatakan bahawa hanya terdapat unta terbaik yang berumur tujuh tahun, Rasulullah SAW menyuruhnya memberikan unta tersebut kerana orang yang baik ialah orang yang membayar hutangnya dengan cara (gantian) yang baik (Afzalur, 1993). Selain itu Rasulullah juga pernah berhutang dan dituntut oleh pemberi hutang dengan cara yang keras sebagaimana disebut dalam hadith Bukhārī dan Muslim. Meskipun terdapat para sahabat yang marah dan cuba bertindak untuk mempertahankannya namun Baginda tetap menyebelahi tindakan pemberi hutang kerana menurutnya mereka itu lebih berhak dalam menuntut hutang ke atas dirinya (Afzalur, 1993).

Rasulullah SAW juga menyuruh supaya peniaga bersikap memudahkan dan bertolak ansur dalam urusan jual beli meskipun berdepan dengan pelbagai pelbagai karenah daripada pelanggan dan sebagainya. Menurut Baginda peniaga yang memudahkan dan bertolak ansur atau *samḥan* dalam urusan perniagaan akan dirahmati oleh Allah SWT. Ini antara yang disebutkan dalam hadith (Ibnu al-Jawzī, 2000);

> *"Allah merahmati seseorang yang berbaik hati (bertolak ansur) ketika berniaga, ketika berjual beli dan ketika menagih hutang".*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Buyūᶜ, Bāb al-Suhūlah wa al-Samāḥah fī al-Sharā' wa al-Bayᶜ.* Hadith no. [2076])

Rasulullah SAW menjelaskan bahawa suatu akhlak yang disukai oleh Allah SWT iaitu memudahkan (baik hati, berbuat baik dan bertolak ansur) dalam urusan jual beli termasuklah menuntut bayaran atau hutang. Maksud perkataan *samḥan* dalam hadith tersebut iaitu berbaik hati atau bertolak ansur ialah tidak menipu dengan

barang dagangan, tidak meletak harga terlalu tinggi, tidak terlalu memikirkan keuntungan dan tidak terlalu cerewet dalam tawar menawar (cAbd al-Qādir, 1992). Termasuk dalam hal ini juga al-Quran dan al-Sunnah menjelaskan tentang kemuliaan dan ganjaran di sisi Allah bagi peniaga yang bertolak ansur dan menghilangkan kesulitan orang lain seperti dalam menagih hutang. Perkara ini dapat dilihat pada maksud umum firman Allah SWT dalam surah al-Baqarah ayat 280 yang bermaksud;

> *"dan jika orang yang berhutang itu sedang mengalami kesempitan hidup, maka berilah tempoh sehingga ia lapang hidupnya dan (sebaliknya) bahawa kamu sedekahkan hutang itu (kepadanya) adalah lebih baik untuk kamu, kalau kamu mengetahui (pahalanya yang besar yang kamu akan dapati kelak)".*

Perkara ini turut dijelaskan oleh Rasulullah SAW dalam sebuah hadith yang merujuk khusus dalam konteks peniaga yang bersikap memudahkan dalam urusan mereka termasuk dalam hal pinjaman kepada pelanggan melalui sabdanya dalam sebuah hadith (Ibnu al-Jawzī, 2000) yang bermaksud;

> *"Ada peniaga yang memberikan pinjaman kepada seseorang. Kemudian dia melihat orang itu tidak mampu membayar pinjaman itu. Lalu peniaga itu berkata kepada anak-anaknya, "Bebaskanlah dia daripada hutangnya, Semoga Allah membebaskan kita daripada dosa-dosa kita, dengan itu Allah menghapuskan dosa-dosa seseorang itu"*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Buyūc, Bāb Man Anẓara Mucsiran*. Hadith no. [2078])

Sifat memudahkan dan bertolak ansur ini digambarkan oleh Rasulullah SAW bukan sahaja sebagai peniaga yang berperanan memberi perkhidmatan atau kemudahan kepada masyarakat tetapi juga kelebihan dalam mendapat ganjaran daripada Allah SWT. Berkaitan dengan hal ini juga, Baginda turut menekankan kepentingan dalam menginfakkan harta melalui zakat dan sedekah yang diperolehi daripada hasil perniagaan untuk kemaslahatan ummah. Selain zakat perniagaan yang mengikut syarat-syarat tertentu bertujuan untuk membersihkan harta, sedekah merupakan suatu amalan yang ditekankan oleh Baginda sebagaimana sabdanya (Abī cIsā, 1999) yang bermaksud;

> *"Wahai sekalian peniaga, sesungguhnya syaitan dan dosa itu wujud dalam berjual beli, maka campurilah (suburkanlah) urusan jual beli kamu dengan sedekah"*
>
> (Diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Kitāb al-Buyūc, Bāb Mā Jā'a fī al-Tujjār wa Tasmiyah al-Nabī SAW iyyāhum*. Hadith no.[1208])

Rasulullah SAW menyeru kepada peniaga supaya bersedekah adalah bertujuan antara lain untuk membersihkan diri dan perniagaan dari segala bentuk kesalahan atau kelalaian semasa melakukan urusan jual beli sama ada disedari ataupun tidak. Sedekah dapat mensucikan hati dan jiwa peniaga daripada bakhil dan cintakan kebendaan yang boleh mengakibatkan mereka lalai dan jauh daripada rahmat

Allah SWT bersesuaian dengan firmanNya dalam surah al-Tawbah ayat 103 yang bermaksud;

> *"Ambilah (sebahagian) dari harta mereka menjadi sedekah (zakat), supaya dengannya Engkau membersihkan mereka (dari dosa) dan mensucikan mereka (dari akhlak yang buruk)".*

Hal ini dijelaskan dalam sebuah hadith Rasulullah SAW (Abī ^{c}Isā, 1999) dan sebagaimana disebut juga oleh Ibnu Kathīr (2006) dalam tafsirnya berkaitan ayat al-Quran di atas bahawa Rasulullah SAW bersabda yang bermaksud;

> *"Tiga golongan manusia yang Allah tidak akan bercakap dengan mereka, tidak akan dilihatnya pada hari kiamat, tidak akan disucikannya, dan bagi mereka azab yang pedih. Bertanya (Abū Dhar) siapakah mereka wahai Rasulullah? Rugilah dan kecewalah mereka. Rasulullah SAW mengulanginya tiga kali iaitu orang yang memanjangkan kainnya sampai bawah pergelangan kaki, orang yang menjual barang dagangan dengan sumpah yang palsu dan orang yang membesar-besarkan pemberian jasanya kepada orang lain (mengungkit).*

(Diriwayatkan oleh al-Tirmidhī dalam *Kitāb al-Buyū^{c}, Bāb Mā Jā'a fī man Halafa ^{c}ala Sil^{c}atin Kādhiban*. Hadith no.[1211])

Selain itu, Rasulullah SAW juga menegaskan bahawa sumpah dalam berjual beli merupakan antara perkara yang dikeji oleh Allah SWT. Meskipun amalan bersumpah ini dilakukan atas kebenaran dan dapat meyakinkan pembeli serta memberi keuntungan kepada peniaga namun dikhuatiri berlaku elemen penipuan disebabkan keghairahan tertentu yang boleh menyebabkan hilangnya keberkatan dari Allah SWT. Sabda Rasulullah SAW (Ibnu al-Jawzī, 2000) yang bermaksud;

> *"Sumpah boleh melariskan jualan tetapi menghilangkan keberkatan"*

(Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Buyū^{c}, Bāb fī Qawlihi Ta^{c}alā* . Hadith no. [2087])

^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf boleh dikatakan sebagai ikon atau model usahawan Muslim bukan sahaja dari sudut keimanan dan keikhlasannya menginfakkan harta ke jalan Allah SWT, malah mencerminkan akhlak dan memiliki personaliti usahawan unggul dan berjaya. Perkara ini dapat dilihat dalam sebuah hadith (Ibnu al-Jawzī, 2000) tentang kisah ^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf dipersaudarakan oleh Rasulullah SAW dengan Sa^{c}d bin Rabī^{c} dari golongan Anṣār ketika peristiwa Hijrah.

"Apabila sampai ^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf di Madinah, Rasulullah SAW telah mempersaudarakannya dengan Sa^{c}d bin al-Rabi^{c}, beliau berkata: Sesungguhnya aku adalah dari golongan Ansar yang terkaya. Aku berbesar hati untuk memberikan separuh daripada hartaku kepadamu, dan pilihlah salah seorang dari isteriku yang aku akan ceraikan untuk kamu kahwini selepas

eddahnya. Maka berkata ^{c}Abd al-Raḥman: Aku tidak perlukan semua itu, adakah terdapat pasar yang padanya perniagaan? Maka ditunjukkannya pasar Banī Qainuqā', maka ^{c}Abd al-Raḥman pergi (berurus berniaga) dan mendapat hasil perniagaannya pada hari itu dengan hasil tenusu dan minyak sapi..."

(Diriwayatkan oleh al-Bukhārī dalam *Kitāb al-Buyū^{c}, Bāb mā jā'a fī Qawl Allah Ta^{c}ala.* Hadith no.[2048])

^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf terus berniaga di pasar tersebut sehingga beliau menjadi antara sahabat yang paling kaya sehingga digelar bendahari Allah (al-Kattānī, 1980). Hadith di atas memberi gambaran mengenai ciri-ciri yang perlu bagi seseorang usahawan itu untuk berjaya daripada sikap yang ditonjolkan oleh ^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf sendiri. Antara sikap yang boleh difahami daripada hadith tersebut ialah lain beliau tidak mengambil kesempatan atau jalan pintas untuk berjaya di atas kemurahan hati Sa^{c}d bin Rabī^{c} tetapi memilih untuk berusaha dan berdikari tanpa bantuan orang lain. ^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf hanya bertanyakan di mana pasar atau aktiviti perniagaan berlaku di Madinah dan memulakan perniagaan dengan sekecil-kecil modal yang beliau miliki. Ini juga menunjukkan keyakinan diri yang tinggi dimiliki oleh ^{c}Abd al-Raḥman bin ^{c}Auf untuk memperolehi keuntungan sedikit demi sedikit dan dari situ akhirnya beliau berjaya memiliki empayar perniagaan yang lebih besar. Merujuk kepada apa yang telah nyatakan di atas, dapat dirumuskan beberapa prinsip penting dalam pembentukkan usahawan yang unggul dalam konteks Islam seperti berikut;

Pertama : Keimanan dan ketakwaan

Keimanan dan ketakwaan merupakan unsur penting yang membentuk nilai dan karektor positif seperti keikhlasan, kejujuran, tidak tamak atau cenderung kepada kesenangan dengan cara mudah dan memastikan rezeki yang diperolehi adalah halal dan bersih daripada larangan syarak.

Kedua : Berusaha dan berdikari

Tidak bergantung atau berharap kepada orang lain sama ada segi modal atau apa jua bantuan. Sanggup memulakan perniagaan dari bawah atau secara kecil-kecilan, berusaha dengan gigih, berdisiplin sehingga berjaya dan terus berkembang.

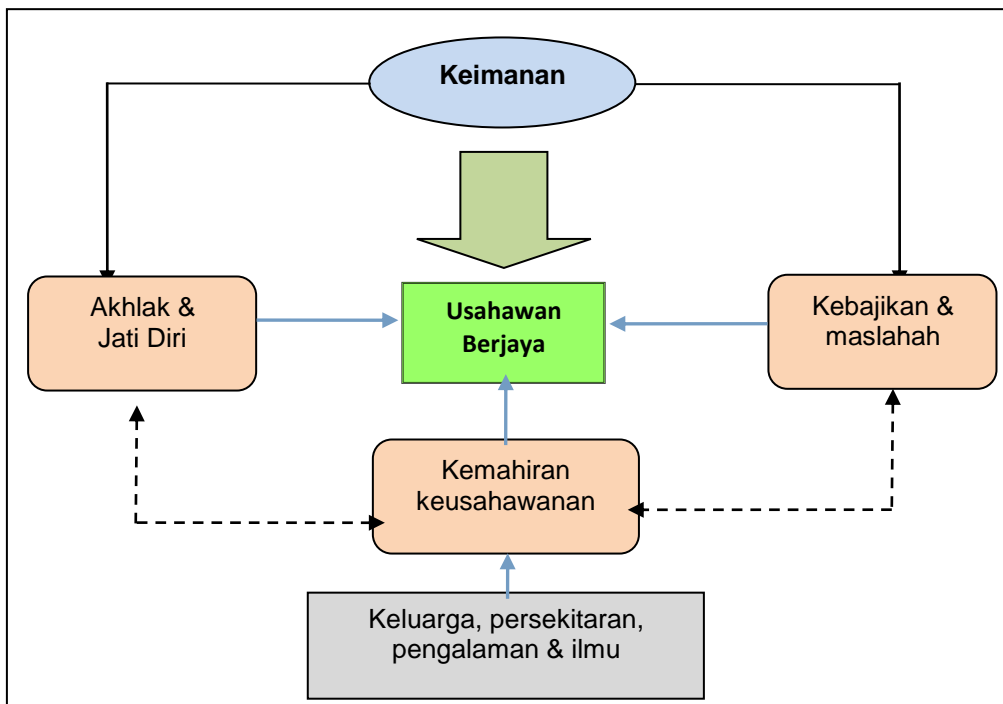
Ketiga : Keyakinan diri dan keberanian

Berani dan yakin terhadap keupayaan diri dalam perniagaan, segala usaha yang betul dan bersungguh-sungguh mendapat keberkatan serta pertolongan Allah SWT. Keberanian untuk menghadapi cabaran dan kesulitan yang dihadapi dalam dunia perniagaan.

Keempat : Kemahiran berniaga dan mengurus sumber

Kemahiran atau skill berniaga, kreatif dan inovatif, bijak mencari peluang dan mengurus sumber seperti modal serta keuntungan untuk berkembang dan berjaya.

Hasil daripada kajian ini, dicadangkan suatu model usahawan Islam berdasarkan kepada penelitian terhadap sunnah Rasulullah SAW yang boleh menjadi asas pembangunan usahawan Muslim berjaya seperti Rajah 2 berikut;

Rajah 2: Model Keusahawan Rasulullah SAW

Apa yang dibincangkan di sini adalah merupakan sebahagian daripada praktis Rasulullah SAW yang menjadi prinsip umum ciri-ciri usahawan merujuk kepada sumber-sumber hadith yang muktabar. Penelitian terhadap aspek usahawan Rasulullah SAW ini dapat dirujuk dalam kitab-kitab hadith yang utama dan muktabar antaranya seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan al-Tirmidhī, Sunan Ibnu Mājah* dan *Sunan al-Nasā'ī*. Kesemua kitab-kitab ini mempunyai bahagian khusus yang mengumpulkan hadith-hadith berkaitan keusahawanan seperti Jadual 1 berikut;

Jadual 1: Jumlah Bab dan Hadith Berkaitan Keusahawanan
Dalam Kitab-kitab Hadith Muktabar

Bil.	Kitab	Bahagian	Bil. Bab	Bil. Hadith
1.	Ṣaḥīḥ al-Bukhārī	Kitāb al-Buyū'	113	191
2.	Ṣaḥīḥ al-Muslim	Kitāb al-Buyū'	21	123
3.	Sunan al-Tirmidhī	Kitāb al-Buyū'	77	116
4.	Sunan Ibnu Mājah	Kitāb al-Tijārāt	69	170
5.	Sunan al-Nasā'iy	Kitāb al-Buyū'	108	253

Jadual 1 merujuk kepada beberapa kitab utama yang mempunyai bahagian khusus mengenai hadith tentang amalan dan panduan oleh Rasulullah SAW tentang segala unsur yang berkaitan dengan perniagaan atau keusahawanan. Namun begitu, selain daripada itu terdapat juga hadith-hadith dalam bahagian lain yang juga boleh dikaitkan dengan amalan keusahawanan Rasulullah SAW seperti dalam aspek keimanan, akhlak dan sebagainya.

5.0 Kesimpulan

Sunnah Rasulullah SAW telah meninggalkan asas panduan bagi umat Islam untuk membentuk kehidupan yang sejahtera dan antaranya dalam konteks keusahawanan. Baginda sendiri telah membuktikan personaliti unggul berasaskan keimanan membolehkan seseorang usahawan mampu mencapai kejayaan dalam aktiviti perniagaan yang diceburi. Umat Islam harus menjadikan al-Sunnah sebagai sumber panduan penting bagi meningkatkan kesejahteraan ummah khususnya melalui aktiviti keusahawanan yang sememangnya dianjurkan dalam Islam. Kajian selanjutnya perlu dibuat bagi mengkaji lebih mendalam pelaksanaan keusahawan Rasulullah SAW bagi menyokong pembangunan dan kesejahteraan hidup khususnya dalam kalangan usahawan Islam.

6.0 Rujukan

1. Ibnu al-Jawzī. (2000). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī; Maᶜa Kasyf al-Musykil*. Jil.2, 8. al-Qāhirah. Dār al-Hadīth.
2. Al-Kattānī. (1980). *Al-Tarātib al-Idāriyah*. Bayrūt. Dār al-Kitāb al-ᶜArabī.
3. Abī ᶜIsā, Muḥammad bin ᶜIsā bin Sūrah. (1999). *Al-Jamiᶜ al-Ṣaḥīḥ wa huwa Sunan al-Tirmidhī*. Jil.3. Al-Qāhirah. Dār al-Ḥadīth.
4. Afzalur Rahman. (1993). *Ensiklopedia Sirah; Muhammad SAW Insan Kamil*. Jil.3. Terj. Kuala Lumpur. Dewan Bahasa dan Pustaka.
5. Al-Ghazālī, Muḥammad. (t.th). *Iḥyā’ ᶜUlūm al-Dīn*. Bayrūt. Jil.2 & 3. Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.
6. Tarikuddin Hj. Hassan. (2006). *Sejarah Rasul Ulul Azmi Terbesar Nabi Muhammad SAW*. Johor Bharu. Perniagaan Jahabersa.
7. Ibnu Hisyām, Abī Muḥammad al-Mulk. (2003). *Sīrah al-Nabawiyyah*. Jil.1. al-Qāhirah. Maktabah Dār al-Turāth.
8. Abī Jaᶜfar, Muḥammad bin Ḥabīb. (1942). *Al-Muḥabbir*. Bayrūt. Al-Maktabah al-Tijārī.
9. ᶜAbd al-Qādir. (1992). *Adāb al-Nabī*. Bayrūt, Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah.
10. Ibnu Kathīr (2006). *Tafsīr Ibnu Kathīr*. Bayrūt. Jil.5,6 & 8. Dār al-Kutub al-ᶜIlmiyyah. (Taubah)

POLA PEMAHAMAN SUNNAH ALI MUSTAFA YAQUB; PENYELESAIAN DALAM MENJAWAB ISU-ISU KONTEMPORARI

Fithriady Ilyas[1]
Ishak bin Hj. Suliaman[2]

Abstrak: Sebagai salah satu sumber syari'at Islam yang membawa kemaslahatan dan kerahmatan kepada ummah, bahkan kepada seluruh alam, Sunnah dituntut untuk menjawab permasalahan umat sejak zaman Nabi Saw. sehingga kini. Namun, pada zaman Nabi Saw. jawaban dari permasalahan didapatkan terus dari Nabi Saw. Berbeza dengan sekarang, yang mana para ulama diperlukan sebuah cara sebenar dalam memahami teks (hadis) agar dapat menyelesaikan permasalahan umat. Lantaran itu, salah seorang ulama yang menyumbang dalam hal tersebut adalah Ali Mustafa Yaqub, seorang ulama hadith yang berasal dari Indonesia. Artikel ini bertujuan membincangkan mengenai Ali Mustafa Yaqub dan pola pemahaman sunnahnya. Objektif kajian ini adalah untuk kaji selidik terhadap Ali Mustafa Yaqub dan rumusan pola pemahaman Sunnah serta aplikasinya dalam menjawab permasalahan kontemporari. Pengkajian terhadap Ali Mustafa Yaqub dan rumusan pola pemahaman sunnah ini sangat penting diketahui oleh umat Islam bagi melihat kredibiliti keilmuan Ali Mustafa Yaqub sebagai seorang tokoh ulama hadith Indonesia dan mengelakkan salah faham terhadap hadith-hadith nabi atau menyelewengkan maksudnya dari kehendak yang sebenar. Sebagai contoh permasalahan kontemporari adalah isu tentang Wahhabi akan didedahkan dengan menggunakan pola pemahaman Sunnah yang telah dirumuskannya. Kajian juga akan mendedahkan kesan dan akibat daripada kesilapan dalam mengaplikasikan pola pemahaman Sunnah dalam pengamalan ajaran agama. Untuk mengkaji ketokohan Ali Mustafa dan bagaimana pola pemahaman sunnahnya, penulis ini akan menggunakan pendekatan historis dan deskriptif analitis.

Kata kunci: Pola Pemahaman Sunnah, Ali Mustafa Yaqub, Solusi, Isu-Isu Kontemporari.

Pendahuluan

Di Aceh, Indonesia, tepatnya pada hari jum'at pertama bulan Ramadhan 1436H/ Juni 2015 telah terjadi keributan tentang tata cara pelaksanaan shalat jum'at di Masjid Raya Baiturrahman (MRB), Banda Aceh. Tata cara yang dimaksudkan di sini adalah azan jum'at sebanyak dua kali, khutbah jum'at wajib muwalat dan khatib diharuskan memegang tongkat yang diserahkan oleh bilal. Menurut para ulama, dalam hal ini, yang

[1] Calon ijazah PH.d di Jabatan al-Quran dan Sunnah, University Malaya, Kuala Lumpur
[2] Penyelia dan Dosen tetap di Jabatan al-Quran dan Sunnah, University Malaya, Kuala Lumpur.

dipelopori oleh Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA), Majlis Ulama Nanggroe Aceh (MUNA), Front Pembela Islam Aceh (FPIA), tata cara pelaksanaan shalat jum'at di MRB yang dikelola oleh orang-orang non dayah selama ini (azan sekali, tidak memegang tongkat dan khutbah jum'at tidak muwalah) tidak sesuai dengan Ahlussunnah wa al-Jamaah Asy'ariyah (dalam teologi) dan Syafi'iyah (dalam fiqih). Ironinya lagi mereka dilabelkan sebagai Wahabi.[3]

Khusus di Aceh, Indonesia, definisi ahlussunnah dipahami oleh sebagian masyarakat Aceh sebenarnya sangat sederhana, di mana ahlussunnah itu dimaknai sebagai 'bertauhid Asy'ari, berfiqih Syafi'i dan bertashawuf Ghazali'. Dengan demikian, jika ada pihak-pihak yang tidak bertauhid Asy'ari, tidak berfiqih Syafi'i dan praktek tashawufnya tidak sesuai dengan Ghazali, orang tersebut digolongkan sebagai wahabi atau salafi. Sementara pelabelan Wahabi sendiri disematkan bagi orang-orang yang non dayah dan bagi orang-orang yang "suka baca" buku atau orang-orang yang belajar agama dari buku-buku yang ditulis oleh ulama mutaqaddimin dan mutaakhirin sedangkan mereka tidak berada di dayah. Stigma wahabi tersebut adakalanya dianggap lebih rendah dari stigma kafir. Secara umum di Indonesia, khususnya di Aceh, definisi Wahabi lebih banyak merujuk kepada definisi yang dibuat oleh K.H. Sirajuddin Abbas melalui bukunya I'tiqad Ahlussunnah wa al-Jama'ah.

Mencermati fenomena tersebut, polemik ini pada hakikatnya bukanlah perkara yang bersifat subtantif atau asasi. Akan tetapi persoalan tersebut adalah sangat terkait dengan hal-hal yang bersifat furu'iyah yang tidak perlu diperdebatkan apalagi mencela dan menvonis orang dengan kafir atau Wahabi. Sebab Nabi Muhammad Saw., selama hayatnya, tidak pernah mencaci, mencela, atau pun menyesatkan para sahabatnya yang memahami pernyataannya berbeda dengan yang beliau maksudkan. Karena perbedaan tersebut merupakan bagian dari hidup manusia yang tidak dapat dipisahkan. Di sisi lain, misi yang beliau emban di muka bumi ini adalah membawa kabajikan dan kerahmatan bagi semua umat manusia dan alam semesta dalam segala ruang dan waktu. Sementara itu, hidup Nabi Muhammad Saw. Dibatasi oleh ruang dan waktu, dengan demikian apa yang direkam dari kehidupan Nabi Saw. Dalam hadis-hadis Nabawi memilki muatan ajaran yang bersifat universal, sekaligus ada muatan temporal dan lokal.

Salah satu contoh yang terekam dalam literature hadis adalah larangan Nabi SAW untuk shalat Ashar dalam perjalanan kembali dari perang al-Ahzab:

عن ابن عمر قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من الأحزاب: لا يُصلِّيَنَّ أحدٌ العصرَ إلا في بَني قُرَيظَةَ فأدرك بعضَهُم العصرُفي الطريقِ، فقال بعضُهُم: لا نُصلي حتى نَأتيَها، وقال بعضُهُم : بل نُصلي، لم يُرَدْ مِنَّا ذلك. فذُكِرَ ذلك للنبيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم فلم يُعَنِّفْ واحدًا مِنهم.

[3] Inilah Dasar Mesjid Raya Baiturrahman diambil ahlussunah waljamaah, diakses pada tanggal 6Agustus 2015 dari http://www.acehterkini.com/2015/06/inilah-dasar-mesjid-raya-baiturrahman.html; Kembali Masjid Raya Baiturrahman dari Wahabi ke pangkuan Aswaja, diakses pada tanggal 6 Agustus 2015 dari http://www.islamoderat.com/2015/06/kembalinya-masjid-raya-banda-aceh-dari_19.html; Alhamdulillah, Ibadah di Masjid Raya Baiturrahman kembali ke Aswaja Syafi'iyah, diakses pada tanggal 6 Agustus 2015 dari http://www.muslimedianews.com/2015/06/alhamdulillah-ibadah-di-masjid-raya.html.

Artinya: Dari Ibnu Umar berkata, Nabi Saw. bersabda kepada kami ketika beliau kembali dari perang Ahzab: “Jangan sekali-kali salah seorang kalian shalat Ashar kecuali di perkampungan Bani Quraizhah”. Lalu tibalah waktu shalat ketika mereka masih di jalan, sebagian dari mereka berkata, “Kami tidak akan shalat kecuali telah sampai tujuan, dan sebagian lain berkata, bahkan kami akan melaksanakan shalat, sebab beliau tidaklah bermaksud demikian. Maka, kejadian tersebut diceritakan kepada Nabi Saw., dan beliau tidak mencela seorang pun dari mereka”.

Ali Mustafa Yaqub yang merupakan salah seorang pakar hadith Indonesia, menilai bahwa pencelaan tersebut bersumber dari minimnya pengetahuan tentang cara memahami teks (al-Qur’an dan al-Sunnah), khususnya Sunnah Nabi Saw. Kekukarangan pengetahuan tersebut berdampak pada lahirnya kekeliruan yang berujung pada pertikaian dan permusuhan bahkan sering terjadi perkelahian di antara jamaah sendiri.

Dari huraian di atas, artikel ini akan membahas secara komprehensif terhadap pola yang dikembangkan oleh Ali Mustafa Yaqub dalam memahami hadith Nabi Saw. dalam penyelesaian isu-isu kontemporer, khususnya isu Wahabi.

Literatur Review

Sejauh ini kajian tentang cara memahami hadith Nabi Saw. tidaklah sebanyak kajian tafsir al-Qur’an, bahkan dapat dikatakan sangat sedikit. Namun, terdapat beberapa karya para ulama muataakhirin dalam menyikapi tentang tema ini, baik di Timur Tengah maupun di Indonesia.

Di Timur Tengah, terdapat Syekh Muhammad al-Ghazali dengan pernyataannya dalam buku *al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadis* dapat ditarik kesimpulan tentang tolak ukur yang dipakai Muhammad al-Ghazali dalam kritik matan (otentitas matan dan pemahaman matan). Dalam memahami hadith, hendaklah mempertimbangkan empat perkara, yaitu; pertama, pengujian dengan al-Qur’an, karena kedudukan hadis sebagai sumber otoritatif setelah al-Qur’an; kedua, pengujian dengan hadith; ketiga, pengujian dengan fakta historis; dan keempat, pengujian dengan kebenaran ilmiah.[4]

Ada juga kajian yang dilakukan oleh al-Qaradhawi dalam karyanya *kaifa nata’amal ma’a al-sunnah al-nabawiyah*, untuk memahami matan hadis dan menemukan signifikasi kontekstualnya, harus mempunyai beberapa prinsip penafsiran hadis. Pertama, memahami hadith berdasarkan pentunjuk al-Qur’an; Kedua, menghimpun hadith dengan topik yang sama agar makna sebuah hadith dapat ditangkap secara holistik, tidak parsial dan untuk menghindari munculnya perbedaan pemahaman terhadap hadith; Ketiga, memahami hadith berdasarkan latar belakang kondisi dan tujuanya, agar dapat ditemukan makna hadith dan signifikasinya bagi keutuhan historis si penafsir sehingga ia dapat menemukan solusi bagi problematika yang dihadapi; Keempat, al-Qaradhawi menekankan bahwa sebuah hadith memuat dua dimensi yakni dimensi *instrumental (wasilah)* yang bersifat temporal dan dimensi *intensial* (gaya) yang bersifat permanen; kelima, al-Qaradhawi juga menekankan perlunya pendekatan linguistik, khususnya berkaitan dengan pembedaan

[4] Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001; cet. ke- 12).

makna *haqiqi* dan *majazi* dari lafadh-lafadh hadith sesuai dengan prosedur gramatikal bahasa Arab.[5]

Sementara Fazlur Rahman, sunnah Nabi lebih tepat jika dikatakan sebagai sebuah konsep pengayoman dan mempunyai sebuah kandungan khusus yang bersifat umum (a general umbrella concept) dari pada ia mempunyai sebuah kandungan khusus yang dipegang apa adanya. Alasannya adalah bahwa secara teoritik dapat disimpulkan secara langsung dari kenyataan bahwa sunnah adalah sebuah terma perilaku (behavioral term) yang bercorak situasional; karena di dalam praktiknya tidak ada dua buah kasus yang benar-benar sama latar belakang situasionalnya secara moral, psikologis dan material, maka sunnah tersebut harus dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan. Fazlur Rahman menegaskan bahwa sunnah Nabi adalah sebuah ideal yang hendak dicontoh. Hasan al-Basri menyatakan bahwa sunnah Nabi lebih merupakan petunjuk arah (pointer of direction) dari pada serangkaian peraturan-peraturan yang telah ditetapkan secara pasti (an exactly laid-out series of rulers).[6]

Berdasarkan asumsi itu, Rahman memperkenalkan teorinya tentang penafsiran situasional terhadap hadis. Ia menegaskan bahwa kebutuhan kaum Muslim dewasa ini adalah melakukan reevaluasi terhadap aneka ragam unsur-unsur di dalam hadith dan reinterpretasi dengan sempurna terhadap hadith sesuai dengan kondisi-kondisi moral-sosial yang sudah berubah pada masa kini. Hal ini hanya dapat dilakukan melalui pendekatan historis dalam studi hadith, yakni mengembalikan hadith menjadi “sunnah yang hidup” dan dengan membedakan secara tegas nilai-nilai nyata yang dikandungnya dari latar belakang situasionalnya.[7]

Penafsiran situasional tersebut, menurut Rahman, akan menjelaskan bahwa beberapa doktrin keagamaan harus dimodifikasi dan ditegaskan kembali, seperti masalah determinisme dan free-will (karsa bebas) manusia yang tercermin dalam hadis-hadis. Hadis-hadis ini harus ditafsirkan menurut perspektif historisnya dan menurut fungsinya yang tepat dalam konteks kesejarahan. Penafsiran situasional yang sama, menurut Rahman, juga harus dilakukan terhadap hadith-hadith hukum. Hadis-hadis ini, demikian harus dipandang sebagai suatu masalah yang harus ditinjau kembali (a problem to be re-treated) dan bukan dipandang sebagai hukum yang sudah jadi yang dapat secara langsung dipergunakan (a ready-made law).[8]

Pendekatan historis dalam “penafsiran situasional” ala Fazlur Rahman mengisyaratkan adanya beberapa langkah strategis. Pertama, memahami makna teks Nabi kemudian memahami latar belakang situasionalnya, yakni menyangkut situasi Nabi dan masyarakat pada periode nabi secara umum (asbab al-wurud makro), termasuk di sini pula sebab-sebab munculnya hadis (asbab al-wurud mikro). Di samping itu juga memahami petunjuk-petunjuk al-Qur’an yang relevan. Hal ini penting, karena Rahman memandang bahwa kreteria penilai yang handal untuk otentisitas pemaknaan hadis adalah dua hal, yakni sejarah dan al-Qur’an. Dari langkah ini dapat dipahami dan dibedakan nilai-nilai nyata atau sasaran hukumnya (ratio legis)

---

[5] Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruk, 2002; cet. ke- 2).
[6] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terj.translated (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965; cet.). 12.
[7] Ibid., 77-78.
[8] Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, 78.

dari ketetapan legal spesifiknya, dan dengan demikian dapat dirumuskan prinsip idea moral dari hadis tersebut.

Langkah berikutnya adalah penumbuhan kembali hukumnya, yakni prinsip idea moral yang didapat tersebut diaplikasikan dan diadaptasikan dalam latar sosiologis dewasa ini. Inilah yang dimaksud Rahman dengan "pencairan" hadith menjadi "sunnah yang hidup". Dengan demikian, penafsiran situasional Rahman ini mengkombinasikan pendekatan historis dengan pendekatan sosiologis.

Ada pula kajian yang dilakukan oleh M.Syuhudi Ismail dengan karyanya "pemahaman hadith Nabi secara tekstual dan kontekstual; telaah ma'ani al-hadith tentang ajaran Islam yang universal, temporal dan lokal" yang menekankan cara pemahaman hadith pada pembedaan makna tekstual dan kontekstual hadis. Perbedaan ini dapat dilakukan dengan memperhatikan sisi-sisi linguistik hadith yang menyangkut *style* bahasa, seperti *jawami' al-kalim* (ungkapan-ungkapan singkat tapi padat makna), *tamsil* (perumpamaan), ungkapan simbolik, bahasa percakapan dan ungkapan analogi.[9] Disamping itu, pemahaman hadis juga harus melibatkan studi historis menyangkut peran dan fungsi Nabi serta latar situasioanl yang turun melahirkan sebuah hadis.[10]

Demikian pula Mushadi menawarkan sebuah perumusan metodologis sistematis pemahaman hadith. Pertama, kritik historis.[11] Sebuah tahapan penting dalam pemahaman berdasarkan asumsi bahwa apa yang dipahami itu secara historis otentik. Oleh karena itu, penggunaan kaedah kesahihan yang telah ditetapkan para ulama merupakan suatu niscaya, meskipun harus diakui bahwa pada tingkat operasional, penggunaan kaedah tersebut masih menghadapi sejumlah problem. Kedua, kritik eiditis.[12] Kritik eiditis memuat tiga langkah utama, pertama, analisis isi, yaitu pemahaman terhadap muatan makna hadis melalui kajian linguistik, kajian tetamatis komperehensif, juga dilakukan konfirmasi makna yang diperoleh dengan petunjuk-petunjuk al-Qur'an; kedua, analisis realita historis, yaitu upaya untuk menemukan konteks sosio historis hadith-hadith tersebut; dan ketiga, analisis generalisasi dengan cara menangkap makna unniversal yang tercakup dalam hadis. Selanjutnya dilakukan kritik praktis, suatu kajian yang cermat terhadap situasi kekinian dan analisis berbagai realitas yang dihadapi, sehingga dapat dinilai dan diubah kondisinya sejauh diperlukan dan menentukan prioritas-prioritas baru untuk bisa mengimplementasikan nilai-nilai hadis secara baru pula.[13]

Di sisi lain, wacana pemahaman tekstual dan kontekstual Syuhudi Ismail, disambut baik oleh muridnya, yaitu Prof. Dr. Arifuddin Ahmad, M.Ag.[14] Hal ini dinyatakan oleh Arifuddin bahwa selama ini kaum muslim hanya mentadabburi al-Qur'an dan tidak mentadabburi hadith Nabi Saw. sehingga perselisihan pun tidak dapat

---

[9] Muhammad Syuhudi Ismail, "Pemahaman Hadith Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma'ani al-Hadith Tentang Ajaran Islam yang Universal, temporal, dan Lokal, dalam Makalah Pidato Pengukuhan Guru Besar" Kampus IAIN Alauddin, Ujungpandang, 26 Maret 1994).

[10] Ibid.

[11] Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah; Implikasi Pada Perkembangan Hukum Islam*, terj.translated (Semarang: Aneka Ilmu, 2000; cet.). 155

[12] Ibid. 155-157

[13] Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah*, 157-159.

[14] Arifuddin Ahmad, *Ihya' al-Sunnah: Pembumian Hadith Nabi Saw. dalam Kehidupan*, terj.translated (Makassar: Alauddin University Press, 2014; cet.). 121-136.

dihindari ketika berhadapan dengan hal-hal yang bersifat furu'iyah, seperti bacaan doa' iftitah (pendek, sedang dan panjang) , basmalah (sirr dan jahar) dan lain-lain.

Dengan demikian, untuk mentadabburi hadith, beliau menawarkan untuk mengumpulkan hadith yang satu tema, mempelajari autentisitas, otoritas; memahami hadith secara tekstual, intertekstual dan kontekstual dan menganalisis aplikasi hadith tersebut, seperti hadith tentang salat awal waktu.

Pembahasan

A. Biografi Singkat Ali Mustafa Yakub[15]

Sampai sekarang, Ali Mustafa Yakub menjabat sebagai Imam Besar Masjid Istiqlal, Indonesia dan Pengasuh Pesantren Dar al-Sunnah Ciputat, Jakarta. Nama lengkap beliau adalah Ali Mustafa Yakub, dilahirkan dalam sebuah keluarga yang agamis dan berada, tepatnya pada tanggal 2 Maret 1952, di desa Kemiri, Kecamatan Subah, Kabupaten Batang, Jawa Tengah. Ayahnya yang merupakan seorang dai' di Jawa Tengah, bernama Mustafa Yakub. Sedangkan ibunya bernama Zulaikha berkiprah sebagai ibu rumah tangga sekaligus sebagai ustazah yang mendukung penuh perjuangan Mustafa Yakub dalam mengemban dakwah. Meskipun orang tua beliau dikategorikan sebagai keluaraga yang berada yang selalu memenuhi semua kebutuhan Ali Mustafa dan saudara-saudaranya, namun beliau tidak pernah membanggakan kekayaan keluarganya. Ali dan saudara-saudaranya dididik oleh kedua orang tua mereka untuk belajar hidup sederhana, mandiri, dan taat menjalankan ajaran Islam.

Pendidikannya diawali pada tahun 1961 di Sekolah Rakyat di kampung halamannya. Obsesinya untuk melanjutkan pendidikannya di sekolah umum terpaksa kandas, karena setelah selesai sekolah rakyat beliau harus mengikuti arahan orang tuanya, mencari ilmu di Pesantren. Maka dengan diantar ayahnya, pada tahun 1966 ia mulai mondok untuk menerima ilmu di Pondok Seblak, Jombang sampai tingkat Tsanawiyah 1969. Kemudia ia nyantri lagi di Pesantren Tebu Ireng, Jombang yang lokasinya hanya beberapa ratus meter saja dari Pondok Seblak.

Pada awalnya, beliau ingin melanjutkan pendidikan tingginya di jurusan kedokteran, namun ayahnya menganjurkannya untuk meneruskan pendidikan tingginya di Universitas Hasyim Ash'ari yang lokasinya tidak jauh dari pesantren Tebu Ireng. Kondisi seperti ini, beliau mamfaatkan untuk belajar kitab-kitab kuning pada para kiyai sepuh, antara lain Kiyai Haji (K.H.) Idris Kamali, K.H. Adlan, K.H. Shabari, K.H. al-Musnid Samsuri Badawi, dan Abdurrahman Wahid (Gusdur).

Pada pertengahan tahun 1976, ia mencari ilmu lagi di Fakultas Syariah Universitas Islam Imam Muhammad bin Saud, Riyadh, Saudi Arabia, sampai selesai dengan mendapatkan ijazah license, 1980. Kemudian masih di kota yang sama, akan tetapi pada fakultas yang berbeda ia melanjutkan lagi di Universitas King Saud, Jurusan Tafsir dan Hadis, sampai tamat dengan memperoleh ijazah Master, 1985. Sedangkan untuk program doktoralnya, beliau lanjutkan di Universitas Nizamiya, Hyderabad,

---

[15] Wawancara penulis dengan Prof. Ali Mustafa yaqub di Masjid Istiqlal, Jakarta pada tanggal ; Ali Mustafa Yaqub, *Hadith-Hadith Palsu Seputar Ramadhan*, terj.translated (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2013; cet. ke- 6). 143; Hartono, "Perkembangan Pemikiran Hadith Kontemporer Di Indonesia: Studi Atas Pemikiran Abdul Hakim Abdat dan Ali Mustafa Yaqub" (Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009), 83-92..

tepatnya pada tahun 2005 dan beliau selesaikan pada tahun 2008 pada konsentrasi Hukum Islam.

Selama berada di Saudi Arabia dan Hyderabad, India, beliau belajar dari Muhammad Mustafa al-'Azami, Abd al-'Aziz bin Abdullah bin Baz, Syekh 'Abd al-Aziz Ali al-Syekh, al-Syekh 'Abd al-Aziz al-Rabi'ah dan M. Hasan Hitou.

Kiprahnya di Indonesia, beliau rintis sejak beliau kembali dari Saudi Arabia, yaitu pada tahun 1985. Beliau mengajar di Institut Ilmu al-Quran (IIQ), Jakarta, Institut Studi Ilmu al-Quran (ISIQ/PTIQ), Jakarta, Pengajian Tinggi Islam Masjid Istiqlal, Pendidikan Kader Ulama (PKU) MUI, Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah (STIDA) al-Hamidiyah, Institut Agama Islam Shalahuddin al-Ayyubi (INISA) Tambun, Bekasi, dan fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Pada tahun 1989, bersama keluarganya beliau mendirikan Pesantren "Darus-Salam" di desa kelahirannya, Batang, Jawa Tengah. Sekarang, pesantren tersebut diasuh oleh abangnya K.H. Ahmad Dahlan Nuri Yaqub.

Upaya beliau dalam mengembangkan hadith dan ilmu hadith di Indonesia mencapai puncaknya pada tahun 1998. Dimana pada hari kamis 14 Sha'ban 1419H. bertepatan pada tanggal 3 Desember 1998, di depan senat yang dipimpin oleh Rektor IIQ, Ibrahim Husen dan ketua Komisi Fatwa MUI Pusat, secara resmi dikukuhkan sebagai Guru Besar dalam bidang ilmu hadith IIQ, Jakarta. Judul orasi ilmiahnya adalah "Peran Ilmu Hadith Dalam Pembinaan Hukum Islam."

Sebagai seorang yang cinta hadith dan ilmu hadith, pada tahun 1997, beliau mendirikan dan membinan sebuah pondok pesantren yang bertujuan untuk meluruskan pemahaman yang keliru dalam memahami hadith dan ilmu hadith. Pesantren ini terletak di Pisangan Barat, Ciputat, Jakarta dan diberi nama dengan Pondok Pesantren Luhur Ilmu Hadith Dar al-Sunnah. Santri yang lulus dari pondok ini diberi gelar Licence.

Beliau tidak hanya aktif dalam bidang mengajar, tetapi juga terlibat dalam berbagai organisasi, antara lain; diamanahkan sebagai ketua umum Perhimpunan Pelajar Indonesia, ketua STIDA al-Hamidiyah (1991-1997), sekretaris jendral Pimpinan Pusat Ittihad al-Muballigihin (1990-1996), ketua dewan pakar (1996-2000), anggota komisi fatwa MUI pusat, wakil ketua Dewan Shari'ah Nasional, ketua lembaga Pengkajian Hadith Indonesia (LepHi)

Dalam bidang menulis, sampai 2015 beliau telah melahirkan 46 karya tulis dalam berbagai bidang keilmuan, seperti hadith, aqidah, tafsir, fiqih dan dakwah. Karya-karya tersebut adalah sebagai berikut; Dalam bidang kajian hadith, karya tulis Ali Mustafa meliputi: Imam Bukhari Dan Metodologi Krtitik Dalam Ilmu Hadith (Jakarta:1991); Kritik Hadith (Jakarta: 1995); Peran Ilmu Hadith Dalam Pembinaan Hukum Islam (Jakarta: 1999); M.M. 'Azami Pembela Eksistensi Hadith (Jakarta: 2002); Hadith- Hadith Bermasalah (Jakarta: 2003); Hadith- Hadith Palsu Seputar Ramadan (Jakarta: 2003); al-Thuruq al-Sahihah Fi Fahmi al-Sunnah al-Nabawiyah (Dua Bahasa Arab-Indonesia, Jakarta: 2014).

Dalam bidang Fiqh meliputi; Kerukunan Umat Dalam Perspektif al-Quran Dan Hadith (Jakarta: 2000); Nikah Beda Agama Dalam Perspektif al-Quran Dan Hadith (Jakarta: 2005); Imam Perempuan (Jakarta: 2006); Kriteria Halal-Haram Untuk Pangan, Obat, Dan Kosmetika Dalam Perspektif al-Quran Dan Hadith (Dua Bahasa; Arab-Indonesia, Jakarta: 2009); Kiblat; Antara Bangunan dan Arah Ka'bah (Dua Bahasa; Arab Indonesia, Jakarta: 2010); Kiblat Menurut al-Quran Dan Hadith; Kritik

Atas Fatwa MUI No. 5/2010. (Jakarta: 2011); Ijtihad, Terorisme Dan Liberalisme (Jakarta: 2012); Dalil al-Hisbah (Jakarta: 2012); (Isbat Ramadan, Syawal Dan Zulhijah Menurut al-Kitab Dan Sunnah (Dua Bahasa; Arab –Indonesia, Jakarta:2013).

Dalam bidang Dakwah meliputi: Nasihat Nabi Kepada Pembaca Dan Penghafal al-Quran (Jakarta: 1990); Sejarah Dan Metode Dakwah Nabi (Jakarta: 1997); Pengajian Ramadan Kiyai Duladi (Jakarta: 2003); Toleransi Antar Umat Beragama (Dua Bahasa; Arab-Indonesia, Jakarta: 2008); Ada Bawal Kok Pilih Tiram (Jakarta: 2008); Islam di Amerika (Dua Bahasa; Inggris-Indonesia, Jakarta: 2009); Kidung Bilik Pesantren (Jakarta: 2009); 25 Menit Bersama Obama (Jakarta: 2010); Ramadan Bersama Ali Mustafa Yaqub (Jakarta: 2011); Cerita Dari Maroko (Jakarta: 2012); Makan Tak Pernah Kenyang (Jakarta: 2012); Ijtihad, Terorisme, dan Liberalisme (Dua Bahasa; Arab Inggris, Jakarta: 2012); Panduan Amar Ma'ruf Nahi Munkar (Jakarta: 2012); Menghafal al-Qur'an di Amerika Serikat (Jakarta: 2014); Setan Berkalung Surban (Jakarta: 2014).

B. Pola Pemahaman Sunnah Ali Mustafa Yakub

Pengertian Pola Pemahaman Sunnah

Secara literal "pola" diartikan dengan cara sesuatu terbina atau terbentuk dari pada berbagai bahagian, unsur, atau aspek hingga menjadi suatu pola, sistem, atau bentuk tertentu; sesuatu yang dibina atau didirikan, binaan, bangunan, rangka bangunan.[16] Sedangkan kata "pemahaman" berasal dari kata "paham" berarti pengertian, pendapat, aliran, haluan, dan pandangan. Pemahaman berarti proses, cara, perbuatan memahami atau memahamkan.[17] Sunnah (bentuk pluralnya, sunan) berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari huruf sin dan nun berarti mengasah atau menajamkan, berjalan di jalan, perilaku yang telah mentradisi, praktik yang diikuti, arah, model, perilaku atau tindakan, ketentuan dan peraturannya serta teladan yang baik atau buruk. Selain itu, sunnah dapat juga diartikan sebagai jalan, baik yang terpuji maupun yang tercela.[18] Jadi, apabila digabungkan ketiga kata di atas, dapat diartikan dengan sebuah upaya yang tersusun secara rapi dan sistematis dalam memahami sunnah Nabi Saw.

Menurut Ali Mustafa Yaqub, pemahaman terhadap hadith Nabi Saw. adalah inti dari bahasan dalam kajian hadith, karena itu mengetahui cara memahami hadith Nabi Saw. merupakan perkara yang sangat penting sekarang ini. Sebab dapat menghindarkan diri dari penyimpangan dari kaum ekstrim, manipulasi orang-orang sesat, pemalsuan terhadap ajaran-ajaran Islam, dengan membuat berbagai macam bid'ah yang jelas bertentangan dengan akidah dan Syari'ah dan penafsiran orang-orang bodoh.[19] Selain itu, karena ketidaktahuan dan minimnya pengetahuan tentang tata cara

---

[16] Pusat Rujukan Bahasa Melayu, diakses pada tanggal 28 Juli 2015 dari halaman sesawang http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pola

[17] Pusat Rujukan Bahasa Melayu, diakses pada tanggal 12 Juli 2015 dari halaman sesawang http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pemahaman.

[18] Miftahul Asror dan Imam Musbikin, *Membedah hadith Nabi Saw.; Kaedah dan Sarana Studi Hadith serta Pemahamannya*, ed. Ahmad Burhanuddin, terj.translated (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2015; cet.). 14.

[19] Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sunnah Masdaran Li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruq; cet.). 22

memahami hadith dapat terjurumus ke dalam lembah kekeliruan, kemudian menyesatkan orang lain.[20]

Kajian tentang tata cara memahami hadith Nabi Saw. apabila ditelusuri dalam sejarah literature hadith, ide-idenya telah dan dibukukan oleh para ulama mutaqaddimin dan mutaakhirin. Seperti Imam Syafi'I, Ibn Qutaibah, Imam Ibn al-Atsir al-Jazari, Syekh Yusuf al-Qaradhawi, dan lain-lain. Hanya saja, kajian tentang tata cara pemahaman hadith terkubur bersamaan dengan sibuknya para ulama hadith mengklarisifikasi antara hadith yang sahih dan maudhu' (palsu). Karena itu, tidak heran apabila sebelum abad ke Sembilan belas kajian hadith terfokus pada transmisi hadith (kajian sanad) dan matan (redaksi hadith).

Namun, kajian tentang pemahaman hadith baru bergairah kembali setelah banyaknya para orientalis melirik tentang kajian hadith, lalu menyerang dengan berbagai propaganda seperti mendistorsi teks-teks sejarah, membuat teori-teori rekayasa dan melecehkan ulama hadith. Di samping itu, perkembangan kajian ilmu sosial di Barat, perkembangan teknologi informasi di era modern yang sangat cepat, munculnya golongan yang anti hadith (inkarsunnah) juga sangat berkontribusi besar pada bangkitnya kembali kajian pemahaman hadith ini, termasuk di Indonesia, seperti lahirnya karya Ali Mustafa Yaqub melalui artikelnya metode-metode pemahaman hadith di dalam bukunya "Haji Pengabdi Setan" dan "al-Thuruq al-Shahihah fi Fahm al-Sunnah al-Nabawiyah (Cara Benar Memahami Hadith).

Melalui karyanya tersebut Ali Mustafa Yaqub menawarkan pola dalam memahami hadith Nabi Saw. secara benar, yaitu:

Pertama, menilai kualitas sanad hadith; *Kedua,* memahami hadith dari segi petunjuk lafadh (tekstual) dan makna (kontekstual). Melalui pola ini, upaya yang dilakukan adalah dengan membahas tentang majaz dan takwil dalam hadith, memahami hadith dari segi geografis, hadith dan budaya Arab, memahami hadith dari aspek asbab al-wurud hadith (latar belakang), hadith dan kondisi kemasyarakatan, dan illat (faktor) yang menyebabkan terjadi suatu hukum dalam hadith berdasarkan illat yang manshushah (faktor eksplisit) dan illat mustanbathah (faktor implisit).

Ketiga, memahami hadith dengan mengumpulkan hadith dalam satu tema atau dikenal dengan istilah hadith tematik. Pada pola ini, bahwa satu hadith dengan hadith yang lain saling menjelaskan, langkah-langkah dalam mengaplikasikan pola ini, yaitu; menjelaskan seputar 'am (pengertian umum), dan khas (pengertiannya khusus), muthlaq (pengertiannya luas), dan muqayyad (pengertiannya terbatas), dan seputar mujmal (pengertiannya global) dan mubayyan (pengertiannya detail).

Keempat, adakalanya hadith tersebut tampak bertentangan antara satu dengan yang lainnya, yang dikenal dengan ikhtilaf hadith (kontroversalitas hadith). Pada pola ini, bahwa ada hadith-hadith yang dianggap berlawanan dengan dhahir ayat al-Qur'an; hadith yang berlawanan dengan hadith yang semisal lainnya; dan hadith yang berlawanan dengan logika atau akal manusia. Lalu, cara memahami hadith yang dianggap kontroversial tersebut adalah dengan mengkompromikan di antara riwayat-riwayat yang berbeda, nasakh dan tarjih.

---

[20] Ali Mustafa Yaqub, *al-Thuruq al-Shahihah Fi Fahm al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj.translated, III vols., vol. I (Jakarta: Maktabah Dar al-Sunnah, 2014; cet. ke- I).

C. Aplikasi Pola Pemahaman Sunnah dalam Menyelesaikan Isu-Isu Kontemporer

Salah satu isu yang sangat menarik dan laris manis dibicarakan sampai saat ini di Indonesia secara umum dan Aceh secara khusus adalah tentang wahhabi. Sebagaimana telah penulis sebutkan di atas, secara khusus bahwa sebagian masyarakat Aceh, Indonesia, mukanya menjadi merah menyala, telinga mengembang, tangan mengepal, kaki menghentak dan dilengkapi dengan pertemuan dua sisi gigi ketika nama Wahabi disebut di hadapan mereka. Ironinya lagi perbedaan dalam persoalan furu'iyah terkadang memunculkan stigma sesat terhadap Wahabi yang oleh sebahagian teungku di Aceh dianggap telah keluar dari barisan Ahlussunnah wa al-jamaah. Secara umum, hal tersebut juga berlaku di Indonesia. Bahkan stigma Wahabi pernah disematkan kepada Ali Mustafa Yaqub oleh salah seorang jamaah di Masjid Istiqlal, Jakarta kepada beliau. Dikarenakan beliau ketika berkhutbah atau berceramah hanya merujuk kepada al-Quran dan Sunnah Nabi Saw.itu.

Fenomena tersebut disikapi oleh beliau dengan menerbitkan sebuah buku yang berjudul "al-Wahabiyah wa Nahdhah al-'Ulama; Ittifaq fi al-Ushul La Ikhtilaf". Buku ini bertujuan untuk memahamkan tentang Wahhabi kepada masyarakat supaya terwujudnya persatuan di kalangan umat Islam dalam menghadapi berbagai tantangan yang akan dihadapi umat Islam.

Buku yang dicetak oleh Maktabah Dar al-Sunnah pada tahun 2015 terdiri dari 104 halaman. Metode yang beliau gunakan dalam penulisan buku ini adalah; pertama, menfokuskan pada satu tema utama, yaitu tentang Wahabi dan Nahdhah al-Ulama Indonesia (NU), dimana NU dianggap sebagai kelompok yang termasuk ke dalam barisan ahlussunnah wa al-Jama'ah; kedua, membahas tentang Wahabi dan NU, baik definisinya, sejarahnya, pemikirannya, dan metode yang mereka gunakan dalam memahami nash al-Qur'an dan Sunnah Nabi Saw.; ketiga, menyebutkan sebab-sebab yang melatarbelakangi munculnya stigma negative kepada Wahhabi; dan keempat, mengkompromikan hal-hal yang dianggap bertentangan dengan NU. Dengan demikian, menurut hemat penulis, pola yang beliau gunakan tersebut, merupakan pola yang beliau rumuskan dalam memahami hadith Nabi Saw. sebagaimana diterbitkan pada karyanya "Haji Pengabdi Setan" dan "al-Thuruq al-Shahihah fi Fahm al-Sunnah al-Nabawiyah (Cara Benar Memahami Hadith).

Berikut ini, penulis paparkan tentang siapakah Wahabi, NU, Ahlussunnah wa al-Jama'ah, faktor yang menyebabkan permusuhan antara Wahabi dan NU, titik temu antara Wahabi dan NU, dan ciri perbedaan di antara Wahabi dan NU.

1. Wahabi, NU, Salafi, dan Ahlussunnah wa al-Jama'ah

a. Wahabi

Secara literal Wahhabi dinisbahkan kepada 'Abd al-Wahab (orang tua dari Muhammad bin `Abdul Wahhab 1703M./1117H-1792M./1206H. Beliau salah seorang tokoh pemimpin kebangkitan agama dan pembaharuan abad ke 18 yang berasal dari `Uyaynah, Nejd. Yang dimaksud Wahhabi disini adalah pemahaman agama yang disebarkan oleh Muhammad bin Abd al-Wahab. Dimana ideologi yang utama Muhammad bin Abdul Wahab usungkan adalah bahwa umat Islam telah melakukan kesalahan dengan menyimpang dari jalan yang lurus, dan hanya dengan kembali kesatu-satunya agama yang benar mereka akan diterima dan mendapat rida dari Allah serta dapat meraih kemajuan di dunia. Dengan semangat puritan (untuk kembali kepada pemahaman dan pengamalan agama secara murni seperti

yang dipraktekkan oleh para Sahabat Rasulullah), pengajaran tauhid yang kaku, pengagungan dan ketaatan total kepada Allah, Muhammad bin Abdul Wahab hendak membebaskan Islam dari semua perusakan yang diyakininya telah menggerogoti agama Islam, yang di antaranya adalah tasawuf, doktrin tawassul (meminta dan berdo`a kepada Allah melalui orang lain atau rohnya setelah meninggal), rasionalisme, ajaran Syi'ah (memuliakan makam suci Imam Ali di Najaf dan tempat suci Imam Husein di Karbala), serta banyak praktik lain yang dinilainya sebagai inovasi bid'ah dan khurafat (seperti menziarahi tempat yang tidak disuruh agama untuk diziarahi, serta percaya dan memakai jimat). Sedangkan dalam praktik yurisprudensi Muhammad bin Abd al-Wahab cendrung bermazhab Hanbali, yaitu dengan mengutip pendapat-pendapat Ibn Taimiyah dan Ibn Qayyim al-Jauziyah yang beliau sukai.[21]

Sejak kemunculannya yaitu pada tahun 1746-an sampai dengan tahun 1960-an, gerakan Muhammad bin Abd al-Wahhab ini awalnya ingin membersihkan aqidah umat Islam yang telah terinfeksi dengan praktik syirik. Maka tidak lah heran dalam sejarah gerakan tersebut, ia telah menjadi inspirasi kepada banyak gerakan lain di dunia ini. Dampak yang sangat terasa di Indonesia adalah lahirnya gerakan-gerakan pembaharuan yang dirintis oleh Haji Miskin di Padang. Di Jawa dikenal dengan gerakan Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad dan lain-lain. Namun malangnya, ramai pewaris gerakan ini dan golongan yang menggunakan jenama 'salafi' memilih untuk bermazhab dengan kejumudan dalam memahami nash-nash agama. Maka gerakan ini identik dengan sikap kekakuan, literal, ekstrim dan intoleran. Jadi tidaklah heran dalam perjalanan penyebaran ideologinya di Saudi Arabia terkadang mereka menempuh cara kekerasan bahkan mengibarkan bendera peperangan bagi yang menentangnya. Namun, ketika ideologi Muhammad bin 'Abd al-Wahhab ingin di ekspor ke dunia Islam lainnya, tepatnya pada tahun 1970-an sampai dengan sekarang, mereka berlindung dibawah jargon salafi. Cara yang mereka tempuh pun cenderung lembut dan toleran yaitu dengan menggunakan media televisi, lembaga kajian, fatwa, dan dakwah.

Penting untuk digarisbawahi bahwa istilah Wahhabi, Wahhabiyah, dan Wahhabiyun digunakan untuk menunjukkan Gerakan Muhammad bin Abd al-Wahhhab. D.S. Margoliouth menyebutkan istilah Wahhabi digunakan oleh orang-orang yang kontra gerakan Muhammad bin Abd al-Wahhab semasa hidupnya dengan maksud propaganda. Sementara, para pengikutnya menyebutkan diri mereka dengan istilah "muwahhidun" bukan "Wahhabiyun". Hamka di dalam karyanya "Di Dalam Perbendaharaan Lama" menyebutkan bahwa "Musuhnya dalam kalangan Islam sendiri, pertama ialah Kerajaan Turki. Kedua Kerajaan Syarif di Mekkah, ketiga Kerajaan Mesir. Ulama-ulama pengambil muka mengarang buku-buku buat "mengafirkan" Wahabi. Bahkan ada di kalangan Ulama itu yang sampai hati mengarang buku mengatakan bahwa Muhammad bin Abdul Wahab pendiri faham ini adalah keturunan Musailamah Al Kazzab". Sedangkan di kalangan para orientalis, istilah ini ada yang menggunakan sebagai penghinaan terhadap para pengikut

[21] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahabiyah Wa Nahdhah al-Ulama; Ittifaq Fi al-Ushul La Ikhtilaf*, terj.translated (Jakarta: Dar al-Sunnah, 2015; cet. ke- 1). 17; Khaled Abou El-Fadl, *Sejarah Wahabi dan Salafi; Mengerti Jejak Lahir dan kebangkitannya di Era Kita*, terj.translated (Jakarta: Serambi, 2015; cet. ke- 1). 7-35.; Alyasa' Abu Bakar, Ulama Wahabi dan Penguasa Saudi tentang Pelaksanaan Ibadat di Masjid al-Haram, diakses dari http://alyasaabubakar.com/2015/06/ulama-wahabi-dan-penguasa-saudi-tentang-pelaksanaan-ibadat-di-masjid-haram-2..pada tanggal 13 Agustus 2015.

Muhammad bin Abd al-Wahhab dan ada yang menggunakan untuk menunjukkan atas ketelitian mereka dalam memahami nash. Selain itu, Khalid Aboe al-Fadhl menyebutkan, "sesungguhnya istilah Wahhabi dipandang sebagai sebutan yang menghina di mata para pengikut 'Abd al-Wahhab, karena kaum Wahhabi lebih melihat diri mereka sebagai wakil ortodoksi Islam. Menurut para pengikutnya, pemahaman Islam Wahhabi bukan suatu mazhab pemikiran di dalam Islam, melainkan Islam itu sendiri dan satu-satunya Islam yang sejati. Fakta bahwa Wahhabisme menolak digunakannya istilah mazhab memberinya suatu sifat yang agak tidak jelas dan membuat banyak doktrin dan metodologinya bisa dengan mudah ditransfer."[22] Sebagai buktinya adalah terbitnya karya-karya untuk melawan gerakan ini diberi judul dengan Wahhabi. Misalnya buku yang dikarang oleh Sulaiman ibn 'Abd. Al-Wahhab (adik kandung Muhammad bin Abd al-Wahhab) yang berjudul al-shawa'iq al-ilahiyah fi al-radd al-wahhabiyah (halilintar ilahi dalam menolak gerakan Wahhabi).

b. Nahdhah al-Ulama (NU)

Istilah Nahdhah al-Ulama (NU) memiliki dua pengertian; pertama, dinisbahkan kepada sebuah organisasi yang didirikan oleh K.H. Hasyim Asy'ari (1287-1366H.) di kota Surabaya pada tahun 1344H./1926M; kedua, merujuk kepada pemahaman keagamaan yang menitikberatkan pada tiga prinsip. Pertama, dalam bidang teologi cendrung mengikuti paham Asy'ariyah dan Maturidiyah; kedua, dalam bidang fiqih mengikuti empat mazhab, tapi lebih cendrung bermazhab Syafi'I; dan ketiga, dalam bidang tasawuf lebih cenderung pada pemikiran al-Junayd dan al-Ghazali.[23]

Yang melatarbelakangi berdirinya organisasi ini adalah sebagai gerakan reaktif terhadap gerakan pembahruan Islam baik yang terjadi di domestic Indonesia maupun di luar negeri, khususnya di tanah Arab. Alasan ini diperkuat oleh pemikiran Benda yang menyatakan bahwa berdirinya NU lebih disebabkan oleh adanya gelombang perubahan yang telah melanda sejarah, kebudayaan dan politik Indonesia itu sendiri, lebih khusus lagi saat Belanda menancapkan akar kolonialismenya di Nusantara.[24]

Di antara ulama Saudi Arabia ada yang memberikan gelar kepada pendiri ini K.H. Hasyim Asy'ari dengan sebutan "Hadhrat al-Syekh" dan "Imam". Penyebutan tersebut wajar beliau dapat, sebab beliau merupakan salah seorang imam di Indonesia yang memiliki pengikut hampir lima puluh juta orang. Selain itu, beliau lah yang memfatwakan wajib jihad bagi kaum Muslim Indonesia untuk melawan penjajah Belanda pada tanggal 10 November 1945, sekarang dikenal dengan hari pahlawan. Beliau juga yang meyerukan untuk mengadakan mu'tamar kaum Muslim Indonesia pada tahun 7 November 1945 sehingga terbentuknya Majlis Syura Muslimun Indonesia (MASYUMI). Selain itu, sekembalinya dari Makkah Saudi Arabia, tepatnya pada tahun 1899, beliau mendirikan Pesantren Salafiyah yang bermazhab Syafi'I di Tebuireng, Jawa Timur yang mana sekarang menjadi salah satu pesantren salafiyah terbesar di Indonesia. Sementara sisi lain, hal yang menarik dari pengasas NU ini,

---

[22] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahabiyah*, 17-21; Hamka, *Dari Perbendaharaan Lama*, terj.translated (Jakarta: Pustaka Panji Emas, 1982; cet. ke- 2). 114-116; Khaled Abou El-Fadl, *Sejarah Wahabi*, 57-58.

[23] Ali Mustafa Yaqub, *al-Wahabiyah*, 22-24; Tentang NU, di akses pada tanggal 15 Agustus 2015 dari http://www.nu.or.id/a,public-m,static-s,detail-lang,id-ids,1-id,7-t,paham+keagamaan-.phpx.

[24] Sam'ani Sya'rani, Corak Pemikiran Hukum Islam Nahdah al-'Ulama' (NU), 1-6.

bahwa beliau tidak pernah menyuruh santrinya untuk masuk NU, bahkan salah satu putera beliau, Gus Khalik tidak masuk dalam barisan NU.

c. Salafi

Para pemikir Islam mengklasifikasikan model berpikir umat Islam menjadi bayani, burhani, irfani, dan tajribi. Ada yang mengelompokkannya menjadi salafiyah, mazhabiyah, ishlahiyah dan tajdidiyah atau pun ada yang menyebutkannya dengan tradisionalis, revivalis, reformis dan modernis. Selain itu, ada juga yang mengelompokkan pemikiran umat Islam-terutama di bidang fiqih- menjadi salafiyah, mazhabiyah dan tajdidiyah. Di sini penulis hanya akan menguraikan tentang salafi.[25]

Salafisme adalah suatu keyakinan yang dinisbahkan kepada para reformis akhir abad ke-19 seperti Muhammad Abduh (w. 1323H./1905M.), Jamal al-Din al-Afghani (w. 1314H./1897M.), Muhammad Rasyid Ridha (w.1354H./1935M.), Muhammad Syawkani (w.1250H./1834M.), dan Jalal al-Shan'ani (w. 1225H./1810M.). bahkan ada juga yang mengaitkannya dengan Ahmad bin Hanbal, Ibn Taymiyah (w. 728H./1328M.) dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w.751H./1350M.).

Secara bahasa salaf berarti pendahulu, dan dalam konteks Islam, pendahulu itu merujuk dan mengikuti kepada cara berpikir pada tiga periode yang disebutkan dalam hadith, yaitu masa Nabi, para Sahabat (sesudah Nabi Saw. wafat), tabi'in dan ada yang menambahkan masa tabi' tabi'in. Sahabat adalah orang yang setelah mereka masuk Islam sempat bertemu dengan Rasulullah; jadi dapat disebut sebagai generasi pertama umat Islam. Tabi`in adalah orang-orang yang setelah masuk Islam sempat bertemu dengan Sahabat; jadi mereka dapat disebut sebagai generasi umat Islam yang kedua; dan tabi' tabi'in adalah orang-orang yang masih dapat melihat dan mengikuti jejak-jejak praktek Sahabat pada sebagian tabi`in, jadi mereka dapat disebut sebagai generasi ketiga. Selain itu, salaf diartikan sebagai generasi awal yaitu generasi yang dipertentangkan dengan generasi yang datang belakangan (khalaf).

Istilah ini pada awalnya digunakan untuk membedakan para generasi awal dengan generasi belakangan (khalaf). Generasi awal (salaf) adalah mereka yang di dalam hadis disebutkan sebagai orang-orang yang sangat setia dan tulus dalam mengikuti dan mematuhi tuntunan Nabi (*as-salaf as-shalih*). Mereka adalah generasi (orang-orang) yang mengetahui dan memahami ajaran Islam melalui metode internalisasi dan sosialisasi, yaitu cara belajar melalui pergaulan dan kehidupan sehari-hari, (mereka mendengar langsung tuntunan Nabi dan melihat langsung praktek yang dikerjakan Nabi). Setelah Rasulullah wafat, mereka cenderung bebas dan tidak terikat dengan model apapun (selain dari hati nurani, pikiran jerih dan ketaatan total mereka), dalam memahami ajaran yang disampaikan Nabi (termasuk ke dalamnya memahami Al-qur'an) dan praktek-praktek yang beliau contohkan dalam upaya mencari nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Adapun generasi belakangan (khalaf) adalah mereka yang tidak dapat lagi mengikuti dan menafsirkan ajaran yang disampaikan Nabi melalui metode internalisasi dan sosialisasi (karena mereka tidak bertemu dengan Nabi). Mereka tidak dapat

---

[25] Khaled Abou El-Fadl, *Sejarah Wahabi*, 59-84; Alyasa' Abu Bakar, Model Pemahaman Fiqih Muhammadiyah, diakses dari http://alyasaabubakar.com/2015/06/model-pemahaman-fiqih-muhammadiyah-antara-salafiah-mazhabiah-dan-tajdidiah/#more-226 pada tanggal 20 Agustus 2015.

menafsirkan Al-qur’an secara bebas berdasarkan “kata hati dan pikiran jernih” yang diperoleh dari pengalaman hidup dan bergaul langsung dengan Rasulullah. Mereka harus menafsirkannya dengan metode dan model tertentu, menggunakan argumen, alasan, logika dan jalan pikiran yang dapat dijelaskan secara logis dan sistematis sehingga dapat diuji (diverifikasi). Menurut sebagian pengamat periode ini sudah dimulai oleh para ulama yang dianggap sebagai imam mazhab (pendiri mazhab), karena mereka dalam menjelaskan syariat sudah menggunakan model dan metode sistemais tertentu. Namun banyak juga ulama yang menyatakan baru dimulai dengan generasi sesudah imam mazhab, karena tidak semua imam mazhab menyusun dan menjelaskan metode penalarannya secara sitematis. Metode yang ditinggalkan imam mazhab baru menjadi sebuah model yang relatif sistematis dan padu, setelah disusun dan dirumuskan ulang oleh para ulama generasi berikutnya, yaitu mereka yang menjadi murid dan pengikut imam mazhab tersebut. Jadi baru para ulama generasi sesudah imam mazhablah yang menggunakan model dan metode tertentu dalam manafsirkan Al-qur’an dan hadis, atau lebih tepatnya mengikatkan diri kepada model dan metode imam mazhab masing-masing. Karena itu merekalah yang dianggap sebagai generasi khalaf pertama. Dengan demikian seperti telah disebutkan sebelumnya, istilah salaf pada awalnya dipertentangkan dengan khalaf, bukan dengan mazhab. Tetapi dengan perjalanan waktu, istilah khalaf tidak sering lagi digunakan, sudah digantikan dangan mazhab. Pada masa sekarang istilah pengikut salaf (salafi, salafiah) digunakan untuk menunjuk orang-orang yang menganggap diri mereka menjadi pengikut cara berpikir para Sahabat.

Selain itu, istilah salafi memiliki makna yang fleksibel dan lentur serta memiliki daya tarik natural, sebab ia melambangkan autentisitas dan keabsahan. Sebagai istilah, salafi dimamfaatkan oleh setiap gerakan yang ingin mengklaim bahwa gerakan itu berakar pada autentisitas Islam. Walaupun istilah itu pada awalnya dipakai oleh kaum reformis liberal, pada awal abad ke-20, kaum Wahhabi menyebut diri mereka kaum salafi. Akan tetapi, hingga tahun 1970-an, istilah itu tidak terkait dengan keyakinan Wahhabi.

d. Ahlussunah wa al-Jama’ah

Istilah Ahlus al-Sunnah wa al-Jamaah merupakan istilah yang terdapat dalam literature ke-Islaman, yang lahir paska perpecahan politik antara Ali dan Mu’awiyah. Kekisruhan politik tersebut melahirkan tiga kelompok besar di dalam Islam yang dikenal dengan Khawarij (yang ingin terus berperang), Syi’ah (yang berpihak pada Ali dan ingin berdamai) dan yang cenderung menerima kenyataan, mengakui siapa yang memegang kekuasaanlah sebagai khalifah. Ketiga kelompok tersebut, belakangan berubah menjadi paham atau aliran keagamaan yang mana kelompok yang terakhir inilah, dewasa ini, yang dikenal dengan sebutan Ahlussunnah wa al-Jama’ah.

Makna Ahlus Sunnah wa al-Jamaah dipahami sangat longgar dan luas, terkadang disalah pahami dan digunakan secara tidak baku. Sementara itu yang menjadi rujukan dari makna tersebut adalah hadith Nabi Saw. yang menyuruh umat Islam mengambil Sunnah Nabi Saw., berilmu dengannya, dan mengamalkan hukum-hukumnya. Ada juga hadis yang menyatakan orang Islam yang selamat adalah mereka yang berada di dalam jamaah atau bergabung dengan jamaah, maksudnya tidak menjadi orang yang keluar atau meninggalkan jamaah, menyendiri atau menyempal. Kelihatannya makna kedua hadis di atas digabung sehingga muncullah istilah *Ahlus Sunnah wal Jama`ah* yang maknanya lebih kurang *mereka yang mengikuti dan mejaga sunnah Rasulullah serta berada di dalam jama`ah*. Akan tetapi akhir-akhir ini makna

tersebut menjadi sempit ketika satu kelompok memonopoli istilah tersebut untuk menunjukkan keegoan mereka.

Dengan perjalanan waktu, di kalangan ahlus Sunnah wa al-Jamaah lahir dan berkembang berpagai macam paham keagamaan, baik mazhab fiqih, tarekat, dan aqidah yang kesemuanya diterima sebagai bagian dari Ahlus Sunnah wa al-Jama'ah, walaupun diskusi panjang dan sengit terjadi di bidang aqidah. Dalam pembahasan pemikiran kalam ahlus Sunnah wa al-jama'ah tepatnya ketika Bani Umayyah berkuasa (60–130 H.) ada dua arus utama pemikiran mereka yaitu: (1) *ahlul hadith,* sering juga disebut sebagai *salafiyah* atau *murji'ah,* yaitu kelompok yang cenderung menjelaskan akidah Islam secara sederhana, dan menerima kenyataan sebagai takdir; (2) aliran *qadariyah* yang berupaya menjelaskan ajaran Islam dengan bahasa ilmu pengetahuan waktu itu, yang menghargai adanya pilihan bebas pada manusia. Pada awal abad kedua hijrah (di ujung Bani Umayyah) lahir aliran kalam pertama (yang sistematis) yaitu *Mu`tazilah* (dinisbahkan kepada Washil bin `Atha', wafat 748 M, 131 H), yang sejalan dan bahkan menyerap paham *qadariyah*. Aliran ini dalam menetapkan pendapatnya banyak menggunakan arti majas atas Al-qur'an dan menolak sebagian hadis di bidang akidah yang dianggap tidak rasional.

Pada hakikatnya kemunculan aliran kalam ini, sebelum adanya imam mazhab yang empat, dan mereka tidak ada yang menjadi pengikutnya. Imam mazhab yang empat cenderung tetap mengikuti *murji`ah* (*ahlul hadits*, *salafiyah*) karena dianggap lebih dekat kepada arti literal ayat-ayat Al-qur'an dan hadis-hadis Nabi. Tetapi murid dan pengikut imam mazhab yang empat, termasuk beberapa ulama Syafi`iyah ada yang menjadi pengikut bahkan tokoh aliran *mu`tazilah*, sesuatu yang mungkin kedengaran aneh pada masa sekarang.. Paham *mu`tazilah* dianut oleh "elit penguasa", sedangkan aliran *murji`ah* dianut oleh kelompok "rakyat kebanyakan". Pada masa ini aliran *murji`ah* dan *mu`tazilah* dianggap sebagai bagian dari paham *Ahlus Sunnah wal Jama`ah*. Namun, diantara Khalifah Bani Abbas memaksakan faham Mu`tazilah kepada umat, sehingga ada ulama, seperti Ahmad bin Hanbal yang mereka siksa dan aniaya karena tidak mau menjadi pengikut atau mengakui kebenaran Mu`tazilah. Perilaku khalifah ini menjadikan para ulama bahkan masyarakat tidak simpatik kepada Mu`tazilah.

Keadaan berubah sejak awal abad keempat hijriah, ketika Abul Hasan al-Asy`ary (wafat 936 M, 324 H) mendirikan mazhab kalam baru, yang terkenal dengan nama *Asy`ariyah*. Ada yang beranggapan bahwa aliran ini merupakan penjelasan sistematis atas paham murji'ah yang sudah ada sebelumnya, sebagai tandingan atas faham *mu`tazilah*. Hampir bersamaan dengan ini, lahir juga aliran kalam lain yaitu *Maturidiyah* (nisbah kepada Abu Mansur al-Maturidi yang wafat 944 M/333 H), yang juga menolak aliran *Mu`tazilah*. Setelah kelahiran dua aliran besar ini, tetap ada sekelompok kecil ulama yang tidak puas dengan paham *asy`ariyah* dan *maturidiyah* karena dua aliran ini telah menjadi aliran yang sistematis. Mereka tetap berpegang pada pemahaman para Sahabat yang cenderung sederhana dan tidak mau penjelasan yang rumit di bidang akidah, dan mereka inilah yang diidentifikasi sebagai kelompok *salafiyah*.

Jadi, dalam waktu yang singkat, aliran *asy`ariyah, maturidiyah* dan *salafiyah* berhasil merebut hati mayoritas ulama dan masyarakat luas, sehingga menyebabkan pengaruh *mu`tazilah* menjadi redup dan kemudian mati. Sejak ini paham *Ahlus Sunnah wal Jama`ah* cenderung selalu dikaitkan dengan paham kalam *asy`ariyah, maturidiyah* dan *salafiyah*. Perlu ditegaskan, karena Asy`ariyah dan

Maturidiyah lahir sesudah imam mazhab yang empat meninggal dunia, maka tidak seorang pun dari mereka yang menjadi pengikut salah satu dari dua aliran besar ini. Setelah aliran *mu`tazilah* mati dan setelah *asy`ariyah* dan *maturidiyah* berkembang secara mapan, Ibnu Taymiyah (wafat 1263 M, 728 H) berupaya mensistematisasi pemikiran kalam *salafiyah*, sehingga *salafiyah* sejak saat ini dapat dianggap sebagai aliran kalam yang sistematis juga, bukan lagi sekedar pemahaman lepas dan sederhana.

Pada masa sekarang tiga aliran terakhir inilah yang dianggap sebagai *Ahlus Sunnah wal Jama`ah* sedang *mu`tazilah* oleh banyak ulama bersama-sama dengan *syi`ah* dan *khawarij*, tidak lagi dianggap sebagai bagian dari *Ahlus Sunnah wal Jama`ah*. Sekiranya dikaitkan dengan mazhab fiqih, maka pada masa sekarang, pengikut Syafi`iyah dan Malikiyah pada umumnya mengikuti aliran kalam *Asy`ariyah*; pengikut Hanafiyah menjadi pengikut kalam Maturidiyah; sedang pengikut mazhab fiqih Hanbaliyah menjadi pengikut kalam Salafiyah.[26]

2. Sebab-Sebab yang melatar belakangi permusuhan antara Wahabi dan NU

Ali Mustafa Yaqub menyebutkan bahwa di Indonesia, orang-orang Islam memiliki pandangan khusus terhadap NU dan Wahhabi, mereka menganggapnya seperti minyak dan air yang tidak akan pernah bersatu. Terdapat dua sebab yang memunculkan perbedaan tersebut, yaitu internal dan eksternal.

Adapun sebab internalnya adalah, pertama, mengutip dari sumber referensi yang tidak terpercaya.

Ada sebahagian orang-orang Islam di Indonesia yang mendengar tentang aqidah NU dari sumber referensi yang tidak terpercaya sehingga secara otomatis terkesan tidak objektif, tetapi apabila sebaliknya maka penilaian pun akan dianggap benar dan objektif. sebagai contoh; dahulu, tepatnya 14 Februari 1987M. mufti Saudi Arabia, Syekh ‘Abd ‘Aziz bin Baz rahimahullah menerima para utusan dari NU di ruang kerjanya. Mereka adalah Dr. Muhammad Sahal Mahfudh, Dr. Abdurrahman Wahid, Dr. Mustafa basri, Dr. Fahmi Jakfar Saifuddin dan Ustaz. Haji Abdullah Syarwani. Dalam pertemuan tersebut, terjadi dialog antara mereka tentang kondisi orang-orang Islam di Indonesia. Diantara pertanyaan yang diajukan oleh Syekh bin Baz adalah apakah benar orang-orang NU menyembah kubur dan ahli bid’ah. Para utusan menjawab, itu tidak benar, karena orang NU hanya menziarahi kuburan dan tidak menyembahnya. Selain itu, para utusan menjawab bahwa orang-orang NU bukan ahli bid’ah, tetapi mereka hanya membaca qunut ketika shalat subuh. Dari situ, Syekh bin Baz mengetahui bahwa orang-orang NU bukan penyembah kubur dan ahli bid’ah. Begitu pula sebaliknya, apabila ada orang-orang Islam yang mendengar tentang Wahhabiyah dan mengutipnya dari sumber yang tidak terpercaya. Sebagai contoh, bahwa Wahhabi mengkafirkan orang-orang yang bermazhab dengan mazhab tertentu dalam bidang fiqih. Professor Ali Mustafa Yakub terkejut ketika mendengar pernyataan tersebut. Sebab beliau ketika belajar di Riyadh di Universitas Ibn Sa’ud dari tahun 1976 sampai 1985M. tepatnya pada tahun ke-4 tentang masalah faraidh, dimana dalil faraidh yang disampaikan dari mazhab Hanbali tidak kuat. Salah seorang dari

---

[26]Abu Muhammad Waskito, *Mendamaikan Ahlus Sunnah Di Nusantara; Mencari Titik Kesepakatan antara Asy'ariyah dan Wahabiyah*, terj.translated (Jakarta Timur: Pustaka Kausar, 2012; cet. ke- 1).; al-Yasa Abu Bakar, Ahlus Sunnah Wa al-Jamaah; Bagaimana Dipahami, diakses dari http://alyasaabubakar.com/2013/07/ahlus-sunnah-wal-jamaah-bagaimana-dipahami/ pada tanggal 15 Juli 2015.

mahasiswa menyatakan bahwa kita tidak perlu belajar masalah ini, lalu dosen tersebut menjawab, bukan begitu, sebab kita bermazhab Hanbali. Jadi dapat dipahami disini bahwa Wahhabi bermazhab Hanbali. Apabila Wahhabi mengkafirkan orang yang bermazhab dengan mazhab tertentu, maka Wahhabi mengkafirkan diri sendiri.

Selain itu, ada juga yang mengatakan bahwa Wahhabi tidak termasuk ke dalam Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, tetapi hanya Ahl al-Sunnah saja karena Wahhabi mengkafirkan orang lain. Ali Mustafa Yakub menyatakan bahwa ini adalah perkataan yang keji dan mengada-ngada. Bisa jadi yang mengatakan tersebut sekutunya musuh Islam yang menginginkan perpecahan di kalangan umat Islam. Jadi apabila orang yang seperti ini membaca dari sumber asli tentang Wahhabi maka dia akan mendapati bahwa Wahhabi tidak mengkafirkan seorang pun orang-orang yang menyembah Allah.

Kedua, menqiyaskan (menganalogikan) dan menghakimi dengan cara yang fasid (salah). Ali Mustafa Yaqub menyebutkan bahwa tidak diragukan lagi bahwa ada orang-orang yang menisbahkan dirinya kepada NU dan Wahhabi melakukan perkara yang terlarang dan amalan yang haram secara syara'. Kemudian diqiyaskan kepada seluruh NU dan Wahhabi dan menghakimi bahwa itu bahagian dari ajaran NU dan Wahhabi. Tidak dapat dipungkiri bahwa ada oknum di kalangan NU dan Wahhabi yang melakukan perkara tersebut. Namun, qiyas terbut fasid (rusak) sebab adanya perbedaan antara asal dan furu' atau disebut juga dengan qiyas fariq dan hasilnya bathil karena juz (bagian) tidak mewakili populasi secara menyeluruh. hal seperti ini sama dengan seseorang yang bertindak anarkis terhadap non muslim lalu mengklaim bahwa Islam itu teroris dan mereka tidak merujuk kepada sumber asli yang terpercaya. Apabila mereka merujuk kepada sumber yang terpercaya maka akan didapati bahwa tidak ada kaitan antara Islam dan teroris.

Ketiga, adanya sikap suka menuduh orang lain kafir atau sesat sewenang-wenangnya merupakan penyakit jiwa yang terpendam dalam dada si penuduh yang berpunca dari keegoan, sikap pantang berbeza pendapat, suka monopoli kuasa, fanatik buta dan suka menyalahgunakan agama.

Dewasa ini lahir sebuah kelompok yang menamakan diri mereka Ahbash. Ahbash adalah aliran yang berpusat di Lebanon yang didirikan oleh seorang lelaki habsyi atau negro yang dikenali dengan nama Abdullah al-Harari. Mereka mendakwa merekalah Ahlus Sunnah wal Jama'ah sejati dan sesiapa yang berbeza pendapat dengan mereka menjadi sesat atau kafir. di antara ciri khas mereka adalah mengkafirkan setiap orang yang berbeza dengan mereka dalam kalangan umat Islam hari ini atau yang terdahulu. Mereka mengkafirkan Syeikh al-Islam Ibn Taimiyyah, anak muridnya al-Imam Ibn al-Qayyim, dan sesiapa yang mengikut dua orang tokoh ini seperti tokoh tajdid tauhid di al-Jazirah al-Syeikh Muhammad bin Abdul Wahhab. Demikian juga mereka mengkafirkan ramai dari ulama semasa seperti al-'Allamah al-Syeikh 'Abdul 'Aziz bin Baz, Pemikir Islam Syed Qutb, dan selainnya. Golongan Ahbash yang pelampau dan menyeleweng ini mendakwa mereka adalah dari mazhab al-Imam Abu al-Hasan al-'Asy'ariy segi aqidah, mazhab al-Imam al-Syafi'i segi Fekah, dan mengikut Tarikat al-Rifa'iyyah dalam berakhlak. Akan tetapi hakikatnya mereka amat jauh dari manhaj kesemua para imam itu samada dalam pemikiran, adab dan akhlak.[27] Termasuk ciri khas mereka adalah menuduh Dr. Yusuf al-Qaradhawi sebagai Wahhabi dan fanatik dengan para imam Wahhabi dikarenakan beliau mengutip pemikiran dan pendapat Ibn Taimiyah dan muridnya.

---

[27] Yusuf al-Qaradawi, Fatawa Muasarah, Jilid 3, (Beirut: Dar al-Qalam), 685-686.

Antara perkara yang menakutkan yang digunakan oleh golongan Ahbash ini, selain dari maki-hamun, cerca, fitnah dan serangan peribadi, mereka juga menggunakan pendekatan menghalalkan darah orang yang mereka musuhi. Ini kita boleh lihat dalam tulisan mereka di mana-mana terutama di media sosial hari ini. Juga antara pendekatan yang digunakan Ahbash ialah mendampingi pihak yang berkuasa untuk menentang dan memfitnah tokoh-tokoh yang mereka tidak suka. Maka kebelakangan ini ada media massa, media sosial, seminar, masjid, surau dan selainnya yang menimbulkan isu mengkafirkan Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim, Muhammad bin Abdul Wahhab, isu wahhabi, isu Ahlus Sunnah, isu tidak terikat mazhab al-Syafi'i dan berbagai lagi. Bukan isu-isu ini tidak wujud sebelum ini, tetapi Ahbash berjaya menyemarakkan api permusuhan dan kebencian dengan lebih dahsyat. Isu-isu ini diulas bagaikan perang jihad mesti dilakukan untuk menghapuskan sesiapa yang berbeza. Bila racun Ahbash mula menyerap, maka maki hamun kedengaran di masjid dan surau.[28]

Sementara sebab eksternal adalah aksi Yahudi dan sekutunya yang bertujuan untuk memecah belah persatuan orang-orang Islam. Sebagaimana disebutkan dalam protocol Zionis yang ke-7 bahwa "Rasa kebencian tidak hanya disebarkan pada perorangan, tetapi juga pada masyarakat antarbenua. Eropa harus didorong untuk selalu membantu menyebarkan isu permusuhan. Jika ada pemerintahan yang menentang dan menghambat tujuan Zionisme, maka diusahakan negara tetangganya merasa terancam yang pada akhirnya membuat kedua negara terlibat dalam peperangan. Agar semua terlaksana, surat kabar dan media informasi dengan skala besar harus menjadi senjata". Protokol Zionis ini merupakan blue print atau keputusan muktamar Yahudi Internasional yang dilaksanakan di Bazel, Swiss pada tahun 1897M. Jadi permusuhan, fitnah dan peperangan yang terjadi di dunia tidak terlepas dari peran Zionis Yahudi. Dimana Untuk menunjukkan kekuatannya, Zionis tidak akan segan-segan menyerang sebuah negara dengan aksi terorisme yang kejam sebagai pesan. Kekuatan Yahudi yang diketahui oleh bangsa lain, maka hal itu akan membuat bangsa lain merasa takut. Dan jika ada sebuah negara yang melawan, Zionis akan menggempur dan menyerang negara tersebut dengan berbagai senjata buatan Amerika dan buatan negara-negara lain yang telah menjadi sekutu Zionis. Selain itu, kelompok atau pun aliran sesat yang ada di dalam barisan umat Islam, juga berperan dalam menciptakan bola panas sehingga umat Islam terpecah dan bercerai berai. Isu yang digulirkan seperti Wahhabi bukan ahl al-sunnah wa al-Jama'ah.

3. Titik kesepahaman dan perbedaan antara Wahabi dan NU

Ali Mustafa Yaqub menyebutkan bahwa pada hakikatnya antara Wahhabi dan NU tidak ada perbedaan dalam hal-hal yang ushul (dasar) agama, akan tetapi adanya perselisihan di antara meraka dalam hal-hal yang bersifat furu'iyah (cabang). Sebagai contoh, mereka menyepakati tentang; (a) rukun Iman dan Islam sebagaimana yang disebutkan dalam hadith shahih yang diriwayatkan oleh Umar bin Khattab; (b) sumber hukum dalam Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan qiyas; (c) menjadikan hadith ahad sebagai dalil dalam hal-hal yang b menyangkut tentang aqidah; (d) bermazhab dengan mazhab tertentu; (e) adanya azab qubur dan sifat-sifat ahli surge; (f) boleh dan sampainya hadiah pahala bagi si mayit; (g) wajibnya menetapkan awal Ramadhan dan syawwal dengan rukyah hilal dan menyempurnakan bulan apabila tidak nampak hilal.

---

[28] Asri Zainal Abidin, Ahbash: Aliran Pengkafir Ummat, dan Bahaya Hujjah dibayar darah, diakses dari http://drmaza.com/home/?p=835 pada tanggal 24 Agustus 2015.

Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Taimiyah[29] dan Syekh bin Baz[30] sebagai rujukan dari Wahhabi dan Imam Khattabi[31] sebagai rujukan dari NU; (h) mereka mencintai Nabi Saw dan keluarganya serta seluruh sahabat, dimana mereka tidak mengkultuskan para sahabat dan yang paling utama diantara mereka adalah Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali; (i) mereka menolak orang-orang yang mencaci sahabat atau pun yang mengkultuskan para sahabat; mereka menolak terhadap orang-orang yang tidak menta'ati para pemimpin selama pemimpin tersebut tidak menyuruh melakukan kemaksiatan meskipun dia seorang yang fasiq dan dhalim; (j) mereka menolak mengadakan peringatan tahunan bagi para ulama; (k) mereka menolak terhadap yang melakukan ijtihad yang bukan ahlinya; (l) mereka mengingkari terhadap aksi kekerasan dalam berdakwah; (m) mereka menyetujui bahwa jihad bersama imam hukumnya adalah fardhu kifayah atau 'ain dan jihad itu bukan lah teroris; (n) mereka menyetujui bertawassul dalam berdoa dengan menggunakan nama Nabi Muhammad Saw. Hanya saja, K.H. Hasyim Asy'ari mensyaratkan bahwa si peminta hanya meminta kepada Allah; (o) mereka membolehkan talqin pada mayat setelah dikuburkan; (p) mereka tidak membolehkan memberi nama selain nama Islam; (q) mereka meyakini akan adanya syafa'at dari Nabi Saw., karamah para wali Allah, orang mukmin yang melakukan dosa besar azabnya diserahkan pada Allah Swt., dan firasat orang mukmin atau dinamakan dengan ma'unah; (r) mereka membolehkan penambahan kata "saiduna" pada nama Nabi Saw. ketika bershalawat; (s) mereka tidak membolehkan mendirikan bangunan di atas kuburan dan mengkafirkan orang-orang yang masih menghadap qiblat; (t) mereka meyakini bahwa penghuni surga dapat melihat Allah, adanya tanda-tanda kiamat seperti turunnya Nabi Isa ke bumi dan munculnya dajjal, bahwa Islam adalah agama satu-satunya yang benar di muka bumi ini, keluarnya Imam Mahdi dan keabadian surga dan neraka.

Berdasarkan huraian tentang titik kesepahaman antara NU dan Wahhabi di atas dapat disimpulkan bahwa penyebutan beberapa contoh tersebut bukan lah sebagai pembatasan dalam hal-hal yang disepakati, namun masih banyak lagi contoh-contoh lain yang tidak mungkin disebutkan disini. Selain itu, titik temu tersebut bukan lah hal yang mutlak sama di antara kedua kelompok tersebut, sebab adanya personal baik itu di kalangan Wahhabi dan NU yang berbeda pada masalah-masalah tertentu yang telah disebut di atas. Misalnya Imam Syafi'I saja memiliki dua pendapat dalam satu persolan yaitu qaul qadim dan jadid. Begitu pula Imam Ahmad bin Hanbal memiliki dua riwayat pada satu persoalan, yaitu riwayat yang pertama dan kedua. Apalagi dua kelompok yang besar ini yang memiliki anggota yang begitu banyak. Perbedaan pendapat di antara mereka pastilah ada. Hanya saja perbedaan tersebut memiliki ciri-ciri sebagai berikut; (a) perbedaan tersebut terjadi pada hal-hal yang bersifat furu'iyah dalam agama, dimana seseorang dapat melaksanakan atau pun meninggalkan seperti masalah doa qunut pada waktu salat subuh; (b) perbedaan tersebut telah ada sebelum lahirnya Wahhabi dan NU, sebagai contoh tentang pemahaman terhadap ayat-ayat yang mutasyabihat (memiliki makna ganda), berniat untuk mengunjungi kubur Nabi Saw. dan bukan masjid Nabawi Saw., dan memperingati kelahiran Nabi Saw.

---

[29] Ibn Taimiyah, Majmu' Fatawa, Ed. 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Qasim, jilid 25, (Riyadh: Wizarah al-Syuun al-Islamiyah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 1416H/ 1990M), 207.

[30] Abd Aziz ibn Baz, Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah , ed. Muhammad bin Sa'd al-Syuwai'ir, Jilid 15, (Riyadh: Riasah Idarah al-Buhus al-'Ilmiyah wa al-Ifta', 1421H.), 110.

[31] Muhammad bin Ibrahim al-Khattabi, Ma'alim al-Sunan, Jilid 2, (Dimasyq: Mathba'ah Halab, 1351H/1932M.),741.

Kesimpulan

Tidak semua nash dapat dipahami secara literal, tetapi ada yang mesti dipahami secara kontekstual. Pemahaman kontekstual tidak serta merta dapat dipahami, tetapi diperlukan tahapan yang mesti dilalui dan dipahami, sehingga tidak lahirnya pemahaman yang keliru yang berdampak pada perselihan bahkan pada pembunuhan di kalangan ummat. Selain itu, dalam menghadapi berbagai persoalan kontemporer diperlukan cara yang tepat, salah satunya adalah sebagaimana yang dirumuskan oleh Ali Mustafa Yaqub yang mana beliau sebagai salah seorang pakar hadith yang ada di Indonesia.

BIBLIOGRAFI

1. Muhammad al-Ghazali, *al-Sunnah al-Nabawiyah Baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadith*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001; cet. ke- 12).
2. Yusuf Qardhawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruk, 2002; cet. ke- 2).
3. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, terj.translated (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965; cet.).
4. Muhammad Syuhudi Ismail, "Pemahaman Hadith Nabi Secara Tekstual dan Kontekstual: Telaah Ma’ani al-Hadith Tentang Ajaran Islam yang Universal, temporal, dan Lokal, dalam Makalah Pidato Pengukuhan Guru Besar" Kampus IAIN Alauddin, Ujungpandang, 26 Maret 1994).
5. Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah; Implikasi Pada Perkembangan Hukum Islam*, terj.translated (Semarang: Aneka Ilmu, 2000; cet.).
6. Arifuddin Ahmad, *Ihya' al-Sunnah: Pembumian Hadith Nabi Saw. dalam Kehidupan*, terj.translated (Makassar: Alauddin University Press, 2014; cet.).
7. Hartono, "Perkembangan Pemikiran Hadith Kontemporer Di Indonesia: Studi Atas Pemikiran Abdul Hakim Abdat dan Ali Mustafa Yaqub" (Tesis, Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2009).
8. Pusat Rujukan Bahasa Melayu, diakses pada tanggal 28 Juli 2015 dari halaman sesawang http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pola
9. Pusat Rujukan Bahasa Melayu, diakses pada tanggal 12 Juli 2015 dari halaman sesawang http://prpm.dbp.gov.my/Search.aspx?k=pemahaman.
10. Miftahul Asror dan Imam Musbikin, *Membedah hadith Nabi Saw.; Kaedah dan Sarana Studi Hadith serta Pemahamannya*, ed. Ahmad Burhanuddin, terj.translated (Yogyakarta: Jaya Star Nine, 2015; cet.).
11. Yusuf al-Qaradhawi, *al-Sunnah Masdaran Li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, terj.translated (Kairo: Dar al-Syuruq; cet.).
12. Ali Mustafa Yaqub, *al-Thuruq al-Shahihah Fi Fahm al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj.translated, III vols., vol. I (Jakarta: Maktabah Dar al-Sunnah, 2014; cet. ke-I).

KEDUDUKAN HADITH DALAM KAEDAH PENGUMPULAN DATA

Wan Mohd Khairul Firdaus Wan Khairuldin (Ph.D)[1]
Shahir Akram Hassan (Ph.D)[2]
Wan Khairul Aiman Wan Mokhtar

Abstrak: Kertas kerja ini menganalisis kedudukan hadith yang menjadi sumber utama dalam Islam dalam kaedah penyelidikan lazim. Perbincangan ini difokuskan kepada kaedah pengumpulan data. Dalam kaedah pengumpulan data, hadith dikategorikan sebagai data sekunder bersama-sama al-Quran dan sumber-sumber utama Islam yang lain. Secara tidak langsung ia bertentangan dengan penyusunan sumber yang ditetapkan oleh Islam. Oleh yang demikian, kajian ini meneliti kembali kedudukan hadith dalam kaedah pengumpulan data sama ada perlu digunapakai seperti sediakala dalam kaedah penyelidikan lazim atau perlu kepada pengasingan sumber-sumber utama Islam ini. Kertas kerja ini memfokuskan kepada dua objektif utama. Pertama, mengenal pasti kedudukan hadith dalam kaedah pengumpulan data. Kedua, menganalisis keperluan perincian semula kaedah pengumpulan data terutama yang melibatkan penggunaan sumber-sumber utama Islam termasuklah hadith. Bagi mencapai objektif kajian ini, kajian perpustakaan dan analisis tekstual digunakan. Dapatan awal mendapati hadith sememangnya dikategorikan sebagai salah satu daripada sumber sekunder dalam kaedah pengumpulan data. Dapatan awal juga mendapati terdapat keperluan untuk mengasingkan sumber-sumber utama Islam terutama al-Quran dan hadith sebagai sumber yang berasingan berbanding pembahagian sumber primer dan sekunder dalam kaedah penyelidikan lazim.

Kata kunci: Hadith, kaedah pengumpulan data, kaedah penyelidikan

PENGENALAN

Sejak akhir-akhir ini, kajian berkaitan Islam mula mendapat perhatian dalam kalangan penyelidik (Muhammad Syukri Salleh, 2011). Kajian-kajian berkaitan Islam, bukan sahaja dijalankan di Pusat Pengajian Islam, malah ia turut mendapat perhatian Pusat Pengajian Ilmu Kemanusiaan dan Pusat Pengajian Sains

[1] Fakulti Pengajian Kontemporari Islam, Pusat Penataran Ilmu, Universiti Sultan Zainal Abidin, Kampus Gong Badak, 21300 Kuala Terengganu, Terengganu. Emel: wanfirdaus@unisza.edu.my, Tel: 09-668 8076.
[2] Pusat Kajian Pengurusan Pembangunan Islam (ISDEV), Universiti Sains Malaysia, 11800 Pulau Pinang.

Kemasyarakatan. Apabila sesuatu kajian dijalankan berkaitan Islam, maka kajian-kajian ini tidak lari daripada rujukan berdasarkan wahyu sesuai dengan Islam yang merupakan agama samawi.

Menurut Nuh al-Faqir (2003), wahyu merupakan pemberitahuan dari Allah kepada salah seorang Nabi dari Nabi-nabiNya tentang sesuatu perkara dengan salah satu cara dari cara-cara. Antara cara-cara wahyu disampaikan kepada Nabi-nabiNya ialah mimpi yang benar, perbualan secara langsung di sebalik hijab, datang suara seperti bunyi loceng atau kawanan lebah dan datang malaikat membawa wahyu dengan berupa sebagai manusia (Manna‘ Qattan, 1998). Wahyu dalam Isla terdiri daripada dua bentuk iaitu al-Qur’an dan hadith.

Wahyu merupakan sumber rujukan tertinggi dalam Islam. Firman Allah SWT:

> “Sesungguhnya telah datang kepada kamu cahaya kebenaran (Nabi Muhammad) dari Allah, dan sebuah Kitab (Al-Qur’an) yang jelas nyata keterangannya. Dengan (Al-Qur’an) itu Allah menunjukkan jalan-jalan keselamatan serta kesejahteraan kepada sesiapa yang mengikut keredaanNya, dan (dengannya) Tuhan keluarkan mereka dari gelap-gelita (kufur) kepada cahaya (iman) yang terang-benderang, Dengan izinNya; dan (dengannya juga) Tuhan menunjukkan mereka ke jalan Yang lurus.” (Surah al-Maidah 5:15-16)

Dalam ayat sebelum ini, Allah SWT menyatakan bahawa al-Qur’an merupakan petunjuk dan harus diikuti bagi sesiapa yang mahukan keselamatan di dunia mahu pun di akhirat. Namun pada masa yang sama, al-Qur’an tidak akan dapat difahami tanpa penerangan dan contoh yang praktikal. Penerangan dan contoh praktikal yang dimaksudkan ialah al-Sunnah. Sumber kepada al-Sunnah tadi ialah hadith. Ini menunjukkan kedua-duanya iaitu al-Qur’an dan Hadith bersumberkan kepada wahyu Allah SWT.

Hadith merupakan segala yang lahir berupa perkataan, perbuatan atau taqrir yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW (Abu Zahw, 1984:10; Aḥmad Ḥaydar, 2006:5). Walaupun hadith disandarkan kepada Nabi SAW, ia juga merupakan salah satu komponen wahyu yang dikenali sebagai wahy ghayr al-matluw (wahyu secara tidak langsung). Hal ini jelas berdasarkan firman Allah SWT dalam al-Qur’an:

> “Dan Dia (Muhammad) tidak memperkatakan (sesuatu yang berhubung dengan agama Islam) menurut kemahuan dan pendapatnya sendiri. Segala yang diperkatakannya itu (sama ada Al-Quran atau al-Sunnah) tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan kepadanya” (Surah al-Najm 53: 3-4).

Ayat 3 dan 4 dari Surah al-Najm menjelaskan bahawa segala yang datang dari Nabi SAW merupakan wahyu yang datang dari Allah SWT (Ibn Kathir, 1998:443). Hal ini menunjukkan tidak ada satu perkara pun yang datang dari Nabi Muhammad SAW melainkan ia dikategorikan sebagai wahyu. Oleh sebab itu, segala yang disandarkan kepada Nabi SAW sama ada dari perkataan, perbuatan atau taqrir

merupakan al-Sunnah. Ia juga merupakan salah satu bentuk dari wahyu secara tidak langsung (al-Biqa‘iy, 1999:702).

Dalam usaha menjalankan kajian berkaitan Islam di Pusat Pengajian yang berbeza timbul sedikit perbezaan. Perbezaan dapat dilihat ketika masing-masing meletakkan kedudukan hadith dalam kaedah pengumpulan data mengikut kefahaman disiplin masing-masing.

Untuk merungkai konflik ini, kertas kerja ini akan membincangkan definisi hadith, hadith dalam kaedah pengumpulan data kajian Pengajian Islam, hadith dalam kaedah pengumpulan data kajian Sains Kemasyarakatan, analisis perbezaan jenis data antara disiplin kajian Pengajian Islam dengan disiplin kajian Sains Kemasyarakatan dan diakhiri dengan kesimpulan.

Definisi Hadith

Hadith dari sudut etimologi bermakna baharu atau perkhabaran sama ada perkhabaran itu banyak atau sedikit (al-Marbawi, t.th:122-123). Hadith boleh membawa maksud perbuatan, khabar dan percakapan atau perkataan (al-Sakhāwiy, 2001:10). Hal ini dapat dilihat dengan lebih jelas jika merujuk kepada penggunaan perkataan hadith dalam al-Qur’an itu sendiri. Namun penggunaan perkataan hadith kadangkala membawa maksud yang berbeza-beza. Hal ini adalah seperti yang terdapat dalam intipati ayat al-Qur’an yang menggunakan perkataan hadith dengan membawa maksud perbuatan. Contohnya firman Allah SWT:

يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا

Pada hari itu orang-orang Yang kafir dan menderhaka kepada Rasulullah, suka jika mereka disama ratakan Dengan tanah (ditelan bumi), dan (ketika itu) mereka tidak dapat menyembunyikan sesuatu kejadian (perbuatan) pun dari pengetahuan Allah.(Surah al-Nisa’ 4:42)

Dalam ayat yang lain pula, hadith juga bermaksud khabar atau mimpi. Hal ini berdasarkan firman Allah SWT:

۞ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ

"Wahai Tuhanku! Sesungguhnya Engkau telah mengurniakan daku sebahagian dari kekuasaan (pemerintahan) dan mengajarku sebahagian dari ilmu tafsiran mimpi,” (Surah Yusuf 12:101)

Selain itu, terdapat juga firman Allah SWT menggunakan perkataan hadith dengan maksud perkataan atau percakapan. Hal ini dapat dilihat dari firman Allah SWT dalam dua ayat yang berikut:

اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۗ وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا

"Allah, tiada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan dia. Sesungguhnya ia akan menghimpunkan kamu pada hari kiamat, (hari) Yang tidak ada syak padanya. dan siapakah pula Yang lebih benar perkataannya daripada Allah?" (Surah Nisa' 4:87)

وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ

"Adapun nikmat Tuhanmu, maka hendaklah Engkau sebut-sebutkan (dan zahirkan) sebagai bersyukur kepadaNya." (Surah al-Dhuha 93:11)

Daripada empat ayat al-Qur'an yang telah dinyatakan, perkataan hadith dalam al-Qur'an boleh membawa maksud perbuatan, khabar, mimpi, perkataan atau percakapan. Sebenarnya, kesemua maksud ini menggambarkan maksud hadith secara mutlak. Namun, maksud yang paling sesuai dan diterima dalam mendefinisikan hadith dari segi bahasa oleh ulama hadith ialah dengan maksud baharu (al-Asyrafiy, 2012). Baharu merupakan lawan qadim (sedia) (al-Sakhāwiy, 2001:10).

Hal ini kerana, Qadim yang dimaksudkan dalam kajian ini merujuk kepada al-Qur'an iaitu wahyu secara langsung dari Allah SWT yang telah tercatat di Luh Mahfuz. Perkara ini bertepatan dengan pandangan Ibn Hajar (1959) yang mengatakan bahawa al-hadith yang dimaksudkan oleh syarak seolah-olah bermaksud "setiap apa yang berlawanan dengan al-Qur'an yang bersifat qadim". Oleh itu, hadith dinisbahkan sebagai baharu kerana hadith merupakan wahyu secara tidak langsung yang diilhamkan kepada Nabi Muhammad SAW, manakala lafaznya dari Nabi Muhammad SAW itu sendiri. Oleh kerana Nabi SAW adalah makhluk, maka lafaz Nabi SAW adalah bersifat baharu iaitu al-hadith (Subhi Salih, 1993).

Dari sudut terminologinya, hadith dilihat merangkumi makna yang telah dibincangkan dari sudut etimologi. 'Ali al-Qari al-Harawiy (1327H) mentakrifkan hadith sebagai "sesuatu yang disandarkan kepada Nabi SAW yang terdiri daripada perkataan, perbuatan, pengakuan, gerak laku, dan diam sama ada pada masa jaga atau tidur". Pengertian hadith yang dihuraikan oleh 'Ali al-Qari al-Harawiy (1327H) dilihat menepati definisi yang dikemukakan oleh Muhammad Jamaluddin al-Qasimiy (1979). Beliau menyatakan maksud "al-hadith ialah apa-apa yang disandarkan kepada Rasulullah SAW yang terdiri daripada perkataan, perbuatan, diam setuju dan sifatnya".

Kedua-dua pengertian oleh 'Ali al-Qari al-Harawiy (1327H) dan Muhammad Jamaluddin al-Qasimiy (1979) hakikatnya bersamaan dengan definisi oleh Muhammad 'Ajjaj al-Khatib (1961). Beliau mengatakan al-hadith disisi para muhaddithin didefinisikan sebagai "segala yang disandarkan kepada Rasulullah SAW, iaitu perkataan, perbuatan, diam setuju, sifat sama ada sifat kejadian atau sifat akhlak, sirahnya sama ada sebelum atau selepas menjadi Rasul."

Berpandukan pengertian Hadith yang dikemukakan oleh Ibn Hajr, 'Ali al-Qari al-Harawiy (1327), Muhammad Jamaluddin al-Qasimiy (1979) dan Muhammad 'Ajjaj al-Khatib (1961), Mohd. Hanapiah Abdullah (1986) menyimpulkan bahawa maksud Hadith dari sudut istilah ialah "Apa-apa yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW daripada perkataan (qawliyat), perbuatan (fi'liyat), diam setuju (taqrir) atau sifat sama ada sifat kejadian atau sifat akhlak, sirah sama ada sebelum

atau sesudah menjadi Rasul" (Mohd. Hanapiah Abdullah 1986:2-3; Manna' Qattan 1987:7).

Hadith Dalam Kaedah Pengumpulan Data Kajian Pengajian Islam

Berdasarkan tinjauan terhadap beberapa buah kajian yang dilakukan dalam bidang Pengajian Islam seperti kajian-kajian yang dilakukan oleh Abd. Mu'in Salim (1989), Marzukai Ibrahim (1994), M. Sa'ad IH (1997), Nurullah Kurt (1997), Abdul Wahab (1997), Achmad Mubarok (1998), Muhd. Najib Abdul Kadir (1998), Hassan Tal (2000), Abu Zaki Ismail (2002), Asep Dandan Wildan (2003), Deden Saeful Ridwan (2003), Jazilah Mansor (2004), Najmiah Omar (2004), Khairil Ikhsan (2005), Salihah Abdullah (2005), Nabiroh Kassim (2006), Abd. Wahid (2006), Mahyuddin (2007), Jazim Hamdi (2007), Abad Badruzaman (2007), Fikri Mahmud (2007), Muhammad Ulin Nuha (2008), Ibrahim Muhammad Tawfiq Zyoud (2008), dan Ummi Mardliyyah (2008) didapati Hadith dikategorikan sebagai data primer.

Dalam kajian Pengajian Islam data primer bermaksud data yang dikumpulkan daripada sumber asal dan utama. Contohnya, al-Qur'an, Hadith, tesis, disertasi, prosiding, laporan penyelidikan, kertas kerja, fail syarikat, fail peribadi, surat-menyurat, diari, memo, temu ramah, lukisan, rakaman audio dan rakaman video. Manakala data sekunder pula merupakan bahan-bahan yang disusun dan diterbitkan semula dalam bentuk berlainan berdasarkan maklumat dan dokumen daripada sumber pertama. Contohnya, buku teks, buku panduan, jadual, ulasan, terbitan berkala; dan perkhidmatan indeks dan abstrak (Raihaniah Zakaria, 2010).

Sumber data dalam Kaedah Penyelidikan Lazim

Menurut Grady (1998:18), pengumpulan data merupakan teras kepada setiap penyelidikan yang dijalankan. Tujuan data dikumpulkan adalah untuk mendapatkan maklumat berdasarkan kepada reka bentuk kajian sebelum dianalisis. Vaus (2001:80), Maxwell (2005:4), Kothari (2009:96) dan Grady (1998:18-19) menjelaskan terdapat banyak kaedah yang digunakan dalam proses pengumpulan data. Kaedah-kaedah utama dalam proses pengumpulan data ini ialah pemerhatian, temu bual, soal selidik dan dokumentasi.

Menurut Panneerselvam (2006:14), data boleh diklasifikasikan kepada dua bentuk iaitu data primer dan data sekunder. Data primer merupakan data yang dikumpulkan buat kali pertama dan dalam kedudukan semulajadinya yang asal (Shah & Jha, 2009:4, Kothari, 2009:95; Kara, 2013). Data primer ini biasanya dikumpulkan daripada pelbagai teknik antaranya pemerhatian, temu bual dan soal selidik.

Data sekunder pula merupakan data yang tersedia terkumpul untuk sesuatu tujuan (Bhasah Abu Bakar, 2007:16; Smith, 2008:3; Goodwin, 2012:1). Data-data ini biasanya diperolehi daripada agensi kerajaan atau institusi penyelidikan yang menjalankan penyelidikan tentang sesuatu perkara (Vartanian, 2010:3). Data sekunder ini boleh diperoleh dari pelbagai sumber. Misalnya, brosur, rekod jabatan, jurnal, abstrak, kes kajian, ucapan, laman web, buku, majalah, akhbar, laporan tahunan organisasi, data banci, penerbitan/dokumen kerajaan, mikro filem, media dan sebagainya (Mohd Sheffie Abu Bakar, 1995:35-36; Rohana Yusof, 2003:126-127; Sabitha Marican, 2006:235-236).

Analisis Perbezaan Jenis Data Antara Disiplin Kajian Pengajian Islam Dengan Disiplin Kajian Sains Sosial

Berdasarkan kepada perbincangan sumber data dalam kaedah penyelidikan lazim sebelum ini, kedudukan Hadith dalam kaedah pengumpulan data lazim adalah berbeza dengan kaedah pengumpulan data kajian pengajian Islam. Dalam kaedah pengumpulan data lazim, Hadith dikategorikan sebagai data sekunder. Ini kerana hadith dikategorikan kepada data yang diperolehi daripada buku. Ini sebagaimana yang dilakukan dalam kajian Ahmad Azrin Adnan (2010) dan kajian Mohd Shukri Hanapi (2012).

Berdasarkan perbincangan terdahulu, terdapat perbezaan ketika meletakkan hadith dalam penyelidikan mengikut disiplin pengajian Islam dan lazim. Disiplin pengajian Islam meletakkan Hadith dalam data primer manakala dalam kaedah penyelidika lazim, Hadith merupakan data sekunder. Perbezaan ini berasaskan kepada interpretasi data primer dan data sekunder yang berbeza. Walau bagaimanapun, ia turut membawa kepada beberapa implikasi.

Jika hadith diletakkan sebagai data primer, mungkin kerana sesuai dengan takrifan yang ia adalah dalam bentuk asal yang dikumpul oleh penyelidik sendiri. Namun dalam pada itu, ia juga membawa kepada interpretasi bahawa ia adalah hak penulis kerana data primer juga bermaksud data asli yang dikumpulkan sendiri oleh penyelidik. Hal ini akan menimbulkan kekeliruan memandangkan adalah jelas menurut sejarah bahawa hadith-hadith yang dikumpulkan pada zaman sahabat telah dibukukan oleh ulama yang muktabar dalam bidang hadith seperti Imam Bukhari dan Imam Muslim.

Selain itu, ada juga sebahagian yang berhujah bahawa hadith adalah data primer memandangkan ia merupakan rujukan utama dalam Islam. Dalam hal ini, ia berbalik kepada apa yang sebenarnya dimaksudkan dalam menulis kaedah pengumpulan data. Adakah ia merujuk kepada jenis data yang dikumpulkan atau sumber data? Kebiasaannya dalam membincangkan kaedah pengumpulan data Sosial Sains, jenis data yang dikumpulkan akan diterangkan. Maka dalam kedudukan ini, ia terbahagi sama ada data primer atau data sekunder. Jika seseorang merujuk kepada sumber data, ia boleh merujuk kepada dari sumber manakah data-data diperoleh. Perbuatan merujuk hadith sebagai salah satu sumber utama dalam Islam sebenarnya dilihat pengaruh dari ilmu usul fiqh. Memang tidak dinafikan dalam usul fiqh dan sumber rujukan dalam Islam bahawa sumber rujukan utama dalam Islam ialah al-Qur’an, al-Sunah, Ijma’ dan qiyas. Namun bagi membincangkan sumber bagi pengumpulan data dalam penyelidikan, adalah tidak adil menterjemahkan terma sumber rujukan utama tersebut kepada data primer.

Jika hadith diletakkan sebagai data sekunder, ia adalah sedikit selamat. Namun ia juga tidak lari dari salah faham. Salah faham yang dimaksudkan ialah meletakkan hadith lebih rendah dari sumber primer. Ini berikutan, pada umumnya, data primer dan sekunder membawa kepada dua maksud. Pertama ialah tahap ketinggian kedudukan sesuatu perkara. Data primer merupakan data yang pertama sebelum daripada data sekunder. Kedua jenis data itu dikumpulkan. Iaitu data primer ialah data asal yang dikumpulkan oleh penyelidik manakala data sekunder ialah data

yang telah dikumpulkan oleh penyelidik lain namun boleh digunakan untuk mencapai objektif kajian penyelidik.

Kesimpulan

Daripada perbincangan sebelum ini Hadith dilihat perlu diletakkan dalam dimensi tersendiri di luar ruang lingkup data primer dan data sekunder. Hal ini perlu sekurang-kurangnya kerana tiga sebab.

Pertama, hadith merupakan salah satu sumber rujukan utama dalam Islam. Ia adalah wahyu daripada Allah SWT dan tidak boleh disanggah. Dengan meletakkan kedua-duanya dalam data primer atau data sekunder, ia boleh membawa kepada pelbagai salah faham.

Kedua, hadith merupakan dua rujukan yang setiap penyelidik berkenaan Islam dan orang Islam penuhi secara keseluruhannya sejak dari permulaan penyelidikan sehingga penghujungnya. Sebab itulah ia tidak tertakluk kepada data primer mahupun data sekunder.

Ketiga, untuk menjaga kesucian hadith, adalah lebih sesuai ia diletakkan dalam dimensi yang tersendiri. Ia juga bertujuan untuk membezakan antara hadith dalam bentuk asal dengan hadith yang telah diinterpretasikan mengikut objektif dan keperluan kajian.

RUJUKAN

1. ‘Ali al-Qari al-Harawiy (1327). *‘Ali al-Qari ‘Ala Syarh Nukhbat al-Fikr*. Istanbul: Matba’ah Akhut.
2. Abad Badruzaman (2007). *Mustadh‘afin Dalam Perspektif Al-Qur’an: Beberapa Landasan Normatif Bagi Pembebasan Mustadh‘afin*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.
3. Abd. Mu’in Salim (1989). *Konsepsi Kekuasaan Politik Dalam al-Qur’an.* Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Tidak diterbitkan.
4. Abd. Wahid (2006). *Hamba Abdi Menurut al-Qur’an: Kajian Tafsir Mawdu’iy*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur’an dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.
5. Abdul Wahab (1997). *A Study of Surat̠ Al-A‘raf: Development in Tafsir Studies*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Jabatan Pengajian Islam dan Bahasa Arab, Universiti Glasgow, United Kingdom. Tidak diterbitkan.
6. Abu Zahw, Muhammad (1984). *Al-Hadith wa al-Muhaddithun*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyat.

7. Abu Zaki Ismail (2002). *Al-Khilafaṯ Al-Islamiyyaṯ Menurut Al-Qur'an: Suatu Kajian Terhadap Kefahaman Masyarakat Islam di Kuala Lumpur*. Disertasi Sarjana Usuluddin yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

8. Achmad Mubarok (1998). *Konsep Nafs Dalam al-Qur'an: Suatu Kajian Tentang Nafs Dengan Pendekatan Tafsir Maudu'i.* Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Tidak diterbitkan.

9. Adler, Emily Stier (2008). *How It's Done: An Invitation to Social Research*. Belmont, Calif.: Thomson/Wadsworth.

10. Ahmad Azrin Adnan (2010). *Penentu Pemilihan Institusi Perbankan Islam Dalam Kalangan Muslim di Terengganu*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Pusat Pengajian Sains Kemasyarakatan, Universiti Sains Malaysia. Tidak diterbitkan.

11. Aḥmad Ḥaydar Muḥammad Ṣādiq (2006). *Ghayth al-Mugīth Fī Muṣtalaḥ al-Ḥadīth*. Modul Pembelajaran Ulum al-Hadith. Fakulti Usuluddin dan Dakwah, al-Zaqaziq al-Zaqaziq: al-Azhar al-Sharif. Tidak diterbitkan.

12. Al-Asyrafiy, Hayfā' 'Abd al-'Azī (2014). *Al-Sharh al-Mawḍū'iy Li al-Ḥadīth al-Sharīf: Dirāsah Naẓariyyah Taṭbīqiyyah*. Al-Qahirat: Dar al-Salam.

13. Al-Baghdadi, Abi Bakr Ahmad Bin 'Ali al-Khatib al-Baghdadi (1983). *Al-Jami' li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami'*. Riyadh: Maktabah al-Ma'arif.

14. Al-Baghdadi, Abi Bakr Ahmad Bin 'Ali al-Khatib al-Baghdadi (t.t). *Tarikh Baghdad*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr.

15. Al-Biqa'iy, Burhan al-Din (1995). Nuzum al-Duror fi Tanasub al-Ayat wa al-Suwar. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.

16. Al-Marbawi, Idris (t.th) *Kamus Idris al-Marbawi*. Beirut: Dār al-Fikr. Ctk:5.

17. Al-Sakhawiy, Syams al-Din (2001). *Fath al-Mughith Syarh Alfiyyat al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyat.

18. Asep Dandan Wildan (2003). *Prinsip-Prinsip Komunikasi Dalam al-Qur'an: Tumpuan Terhadap Surah al-Hujurat.* Disertasi Sarjana Usuluddin yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

19. Bhasah Abu Bakar. (2007). *Kaedah analisis data penyelidikan ilmiah*. Kuala Lumpur: Utusan Publications.

20. Blaikie, Norman (2009). *Designing Social Research*. Cambridge: Polity Press.

21. Deden Saeful Ridwan (2003). *Targhib dan Tarhib Dalam Pendidikan Menurut Al-Qur'an*. Tesis Ijazah Sarjana yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

22. Engku Ibrahim Ismail & Abdul Ghani Shamsuddin (1987). *Kedudukan Hadith Dalam Islam*. Kuala Lumpur: Persatuan Ulama Malaysia.

23. Fikri Mahmud (2007). *Pandangan Islam Terhadap Keganasan: Analisis Konsep Jihad Dalam al-Qur'an dan al-Sunnah Serta Gerakan Islam*. Disertasi Sarjana Pengajian Islam yang diserahkan kepada Jabatan Pengajian Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

24. Goodwin, John. (2012). *SAGE Secondary Data Analysis*. Los Angeles: SAGE.

25. Hassan Tal (2000). *Manhaj al-Qur'an al-Karim fi al-Taysir wa Raf' al-Haraj fi al-'Ibadaṯ: Dirasaṯ Mawdu'iyyaṯ li Ba'd Ayat fi Suraṯ al-Baqaraṯ wa Suraṯ al-Nisa' 'Ala Ma Ja' fi Tafsir al-Qurtubiy wa Tafsir al-Maraghiy*. Tesis Sarjana Pengajian Islam yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Tidak diterbitkan.

26. Helen, Kara. (2013). *Collecting primary data*: A time-saving guide. Bristrol: Policy Press.

27. Ibn Kathir, 'Imad al-Din Abu al-Fida' Isma'il 'Umar. (1998). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*

28. Ibrahim Muhammad Tawfiq Zyoud (2008). *Al-Falah fi al-Qur'an al-Karim: Dirasaṯ Mawdu'iyyaṯ*. Disertasi Sarjana Usuluddin yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

29. Jazilah Mansor (2004). *Ayat-Ayat Kemasyarakatan Dalam Surah Al-Nisa': Tumpuan Kepada Pembinaan Keluarga Islam*. Disertasi Sarjana Usuluddin yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Hadith, Bahagian Pengajian Usuluddin, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya. Tidak diterbitkan.

30. Jazim Hamdi (2007). *Al-Hikmah Dalam Perspektif Al-Qur'an dan Aktualisasinya Dalam Pengambilan Kebijakan Publik*. Tesis Ijazah Sarjana yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

31. Khairil Ikhsan (2005). *Al-Istiqamah Dalam Perspektif Al-Qur'an*. Tesis Ijazah Sarjana yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

32. Kothari, C. R. (2004). *Research Methodology: Methods and Techniques*. Delhi: New Age International.

33. M. Sa'ad IH. (1997). *Kemiskinan Dalam Perspektif al-Qur'an.* Tesis Ijazah Doktor Falsafah dalam Ilmu Agama Islam yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta. Tidak diterbitkan.

34. Mahyuddin (2007). *Sumber Sifat Buruk dan Pengendaliannya: Kajian Tematik Ayat-Ayat Al-Qur'an*. Tesis Ijazah Doktor Falsafah yang diserahkan kepada Program Pasca Sarjana Tafsir-Hadis, Universiti Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta.

35. Marzukai Ibrahim (1994). *Budaya Ilmu: Perspektif Al-Qur'an dan Pendidikan Malaysia*. Tesis Sarjana Pengajian Islam yang diserahkan kepada Jabatan Al-Qur'an dan Al-Sunnah, Fakulti Pengajian Islam, Universiti Kebangsaan Malaysia. Tidak diterbitkan.
36. Mohd Sheffie Abu Bakar (1995). *Metodologi Penyelidikan Untuk Ekonomi dan Bidang-Bidang Berkaitan*. Bangi, Selangor: Penerbit Universiti Kebangsaan Malaysia.
37. Mohd. Hanapiah Abdullah (1986). *Peranan dan Metodologi Hadith*. Kuala Lumpur: Bahagian Hal Ehwal Islam, Jabatan Perdana Menteri.
38. Mohd. Muhiden Abd Rahman (2010). *'Ulum al-Hadith*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
39. Muhammad 'Ajjaj al-Khatib (1961). *Usul al-Hadith: 'Ulumuhu wa Mustalatuhu*. Mesir: Dar al-Fikr.
40. Muhammad Jamaluddin al-Qasimiy (1979). *Qawa'id al-Tahdith*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
41. Muhammad Syukri Salleh. (2011). "Ke Arah Kaedah Penyelidikan Berteraskan Islam", dlm. Zakaria Bahari, et al., (Ed.). Pengurusan Ilmu, Ekonomi Dan Pembangunan Berteraskan Islam. Pulau Pinang: Penerbit Universiti sains Malaysia.
42. Muslim Bin Hajjaj (1999). *Sahih Muslim*. Beirut: Syarikat Darul Arqam Bin Abil Arqam.
43. Mustaffa as-Siba'i (1997). *As-Sunnah Sumber Hukum Islam,* terj. A.M. Izzudin. Johor Bahru: Perniagaan Jaharbesa.
44. Neuman, W. Lawarence (2006). *Social Research Methods: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Allyn and Bacon.
45. Raihaniah Zakaria (2010). *Panduan Nota Rujukan atau Catatan Bawah (References) dan Bibliografi*. Diakses pada 7 September 2012 daripada http://raihaniah.blogspot.com/ search/label /Kaedah%20Penulisan%20Ilmiah.
46. Rohana Yusof (2003). *Penyelidikan Sains Sosial*. Pahang: PTS Publications & Distributors Sdn. Bhd.
47. Sabitha Marican (2005). *Kaedah Penyelidikan Sains Sosial*. Petaling Jaya: Pearson Malaysia Sdn. Bhd.
48. Shah, Parag & Jha, Pradeep. (2009). *Quantative Aptud:Statistics For Ca-Cpt.* New Delhi: Tata McGraw-Hill.
49. Smith, Emma (2008). *Using Secondary Data In Educational And Social Research*. London: McGraw-Hill Education (UK).
50. Vartanian, Thomas P. (2010). *Secondary Data Analysis*. London: Oxford University Press.
51. Yan Piaw, C. (2006). *Kaedah dan Statistik Penyelidikan*: Kaedah Penyelidikan. Malaysia: McGraw-Hill Education.

FABRICATED HADITH IN MALAYSIAN'S TELEVISION PROGRAMMES: A STUDY IN ESTABLISHING A BROADCASTING GUIDELINE AND CODE OF ETHICS RELATED TO *SUNNAH NABAWI*

Siti Aidah Tulimin[1]
Ishak Hj. Suliaman[2]

Abstract: A guideline is considered as rules or regulation established which functioning as a limitation and reference in avoiding things happen beyond the border limit. The Malaysian communication and Multimedia Commissioner or MCMC has enacted the Communication and Multimedia Act 1998 containing the governing standards and practices in the communications and multimedia industry. For broadcasting, the objective of the act is ensuring the continuation reliable standards of Content disseminated by broadcasters in accordance with the expectations of the audience and internationally recognise good practice of electronic media and journalism. Hence, the purpose of this study is to elaborate the reality of screening guideline in broadcasting and its development in Malaysia. Furthermore, with the existence and creation of new program and genre in broadcasting, this study is also aiming to elucidate the relevance and significance of establishing screening guideline for fabricated Hadith in broadcasting. The library research is chose in accomplishing this research to any reading materials related to this topic such document, journal, articles, books and papers. This study indicated that the screening guideline in Malaysia in the aspect of broadcasting was including in the government area as RTM which officially representing the government's message and idea also issued code of ethics for broadcasting in RTM station. As for the MCMM or SKMM, they had enacted the content code for Malaysian Communications and Multimedia that religious content is part of it. Yet, it has general content such Islam shall be regarded by broadcasters as the official religion and approval must be given by the relevant religious authorities prior to transmission for any religious programming on Islam.

Keywords: Fabricated Hadith, Reality, Development.

INTRODUCTION

The television is among major medium of human being in gaining information, knowledge as well as entertainment that becoming important technology in their life.

[1] The author is a PhD candidate in the Department of Quran and Hadith, Academy of Islamic Studies, University Malaya (UM). She can be contacted through sitiaidah159@gmail.com
[2] The author is one of the lecturer in the Department of Quran and Hadith, Academy of Islamic Studies, University Malaya (UM). He can be contacted through ishakhs@um.edu.my

It can be proved by seeing the percentages of it viewers especially in Malaysia as reported by the news where among three major races, the Malay found to have the highest percentage of having television at home with 63% or 12.237 million, followed by the Chinese with 27% or 5.1 million and the Indian which is 10% or 1.9 million[3].

Meanwhile, the television channel and station in Malaysia has several types and function, such RTM or Radio Television Malaysia is normally addressing the government messages and the Media Prima Berhad focusing on entertainment and information. While ASTRO provides national and international channel, the TV Al-Hijrah station concentrates more on the Islamic base concept. However, other than TV Al-Hijrah, the other station also offer Islamic program which it shows the favor of the audience and the eager of the broadcasters in producing it. Hence, additional point in screening guideline especially related to *Sunnah Nabawi* is needed since the existing screening guideline is limited upon Islamic program.

The awareness of establishing and developing more religious program through television resembles that television plays a major role in spreading da'wah and understanding about Islam. Therefore, through this medium, Islam as a religion is able to be understood thoroughly by the Muslim itself in term of its belief, practices and its teaching. As for the non-Muslim, they could learn about Islam and the Muslim's life in depth for them to know more about Islam. Other than becoming the medium for explaining and describing about Islam, television as parts of broadcasting displays other genre of Islamic program in which resembling Islam as the way of life which covers the aspects of life such as entertainment, education, economic, technology and others[4]. Television today has different perspective and perception to be compared before as the television mostly synonym with entertainment and unbeneficial thing which is against the religious teaching.

However, it is important to be stressed here that the aim will not approve any ways and resolution of achieving it which against the Islamic teaching. Therefore, many aspects should be examined and screened especially the content, method and effect of audience before any religious program is allowed to be released on air. This stage is important in avoiding the confusion and misunderstanding of the audience towards Islam and what worse more if the messages addressed through this channel might contains the untruth and unauthentic thing such the Hadith of the Prophet pbuh. The spreading of fabricated and unauthentic Hadith which claim to be the Prophet's word is a sinful action which bring to the harmful consequences as narrated in the mutawatir Hadith, **"Whoever invents a lie and attributes it to me intentionally, let him prepare his seat in the Fire."[5]**

Several cases found to be occurred related to the spreading and narration of fabricated Hadith through television program. An article written by Dr. Mohd Asri

---

[3] 11 February 2015, http://www2.hmetro.com.my/myMetro/articles/Minda_DakwahdiTVperlukreativiti/Article/article_print

[4] 6 March 2015, **http://www2.hmetro.com.my/articles/Minda_TVIslamsebagaiwadahberdakwah/Article#sthash.zfBa7jJF.dpuf**

[5] Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, The Translation of the meanings of Sahih Bukhari, Beirut: Dar al- 'Arabiyah, 1980, Vol 1, Book 3, Hadith 49, p 107.

Zainal Abidin in his facebook on 27 October 2014 stated that he discovered one Hadith narrated by a speaker in religious television program as fabricated Hadith even the speaker mentioned the sources is from Bukhari and Muslim. He explained it in detail regarding the Hadith, its status and sources so that those who read his article will know the correct explanation of the Hadith[6]. Moreover, in other religious television program, a report has been made by the audience in asking the producer and the television station itself to examine and screen the content of the program and the speaker before it is allowed to be released on air. It is due to a video created by some parties which mentioning the lies and fabricated Hadith used by a preacher in his program. In addition to that, based on the study and research done by Dr. Jawiah and her friends upon the fabricated hadith in Malay community during 2007 to 2009, parts of her sources of research in recognizing the hadith was the television program which was Forum Perdana Ehwal Islam in TV1.

By looking at these cases, a thorough study upon fabricated hadith in television should be done for us to know the reality of this phenomenon and coming up with solution for it. On the other hand, regarding the information on fabricated hadith, JAKIM or the Department of Islamic Development Malaysia has produced a book pertaining the history and characteristics of fabricated Hadith which can be download freely from their website[7]. This is a good effort in handling and solving the issue of spreading fabricated Hadith as the public will be able to know the fabricated Hadith through this book. Even so, a specific guideline of fabricated hadith still need to be established especially for the usage of the broadcasters and those who involved in it.

1. THE REALITY OF SCREENING GUIDELINE IN BROADCASTING.

The initial process and stage for a television program and show is the screening phase. The permission and classification of the program will be given yet after the screening process. However, there are also several television program and film which rejected to be released through television especially those who are not fulfilling the requirement ask. Hence, the broadcasters and those who involved in it should produce a quality program based on the guidelines provided by the authority parties.

For our country, there are three screening guidelines found to be existed related to broadcasting. One is enacted by the Malaysian Communication and Multimedia Commissioner or MCMC known as Communication and Multimedia Act 1998, the other one is developed by RTM or Broadcasting Department of Malaysia named as Broadcasting Ethics Codes, while the third one is under the Ministry of Home Affairs given name as Film Censorship Board. Enacted with different purposes and content, these guidelines are essential in broadcasting as a reference and law in producing a good quality of program. Nevertheless, what need to be highlighted and amended is the religious content in these guidelines as the Islamic program in television begin to accentuated and wider.

[6] 5 February 2015, https://www.facebook.com/DrMAZA/posts/10152875484722990?fref=nf.
[7] www.islam.gov.my

1.1 The Communication and Multimedia Act 1998[8].

This content code was provided and prepared for the Content Forum to be enforced which encompasses the governing standards and practices in the communication and multimedia industry. This Content Code sets out the guidelines and procedures for good practice and standards of content which disseminated by service providers of the communications and multimedia industry in Malaysia to the audience. Other than identifying the offensive and objectionable actions, this industry self-regulation also seeks to listing out the obligations of content providers within the context of social values in Malaysia. In addition to that, a platform of creativity, innovation and healthy growth in fast changing industry will be provided as this guidelines is recommended for a responsible approach toward the provision of content and outline procedures on self-regulation.

Having 81 pages of its content, this code listed 10 parts of its enactment. By establishing this act, the industry had changed into self-regulation and self-discipline as most of the previous program in this industry was relying on the industry-based advisory committees and the consultative process. In short, it could be said that this act covered most of the parts in communication and multimedia and explaining their scope as well in details.

Initially elucidating the general principles of the acts, it then stated other parts in this act in accordance with the subject, such the general guideline on content which defines it meaning like definition of bad language in this act. Then it followed by the advertisement part, specific broadcasting, specific online, specific audiotext hosting service, specific limited content, the code administration, public education and finally consumer protection.

To be compared with other parts in broadcasting, this code stated minor things which related to religious aspect. The code or guideline of broadcasting in religious part is put under general guideline on content with the name **religious content.** It listed 5 guidelines of broadcasting for religious content; begin with regards Islam as the official religion of the country as well as the constitutional rights to freedom of religion of all other communities. In addition, the aim of the religious broadcast should be aimed at respecting and promoting the spiritual harmony while cater the varied religious need of the community. On top of that, it should be free from conveying any attack towards any race or religion or create disharmony. For the third guideline, the code required approval from relevant religious authorities prior to transmission for any Islamic program. Meanwhile, for other religion than Islam, advice from the appropriate religious authorities should be obtained in relation to content. Other than prohibition of dissemination or propagation of other religion than Islam, indirectly or directly, permission towards the wrongful, fanatical, critical and insulting against any religion is not given. Therefore, these are five guidelines related to religious content in the code enacted by MCMC.

It is clearly shown that the code enacted related to religious aspect is still limited for its scope and area. With the creation and innovation of television programmes nowadays which most of it related to religion, it is an essential thing to

---

[8] Multimedia Communication of Commissioner Malaysia.

develop and modify the screening guideline with this element.

1.2 The Broadcasting Ethics Code of Broadcasting Department Malaysia[9].

In contrast with the previous act, this act was enacted by RTM as a guideline for the matter of broadcasting in which any person related to it is bound under this act including the producer, director, advertiser, reporter and any staff or officer. Other than considered as guideline for any broadcasting material which using radio and television as a medium, this act did mentioned that it is a national channel which significant for Malaysia's Government politic. It was enacted with the aim of protecting the public's privileges, the country and the government as well from any elements that can threaten the unity and the development of the country that spread on through the broadcasting. Furthermore, it is the responsibility and concern of the government toward the demand of the society, value and the socio-culture of the country and its wish for having a civilized, developed and highly moral people.

Briefly, other than becoming a guideline to the broadcaster, this act is purposely to give freedom to the broadcaster in their work and creativity, keep abreast the level of standard and the sensitivity of the national and international as well, and lastly free from any element that against the constitution, laws and rukunnegara. There are six parts in this act which listing four guidelines and two codes. For the guideline, it has the guideline for television broadcasting, producing, artist and the usage of Bahasa in RTM broadcasting. While, for remain of the two codes, one is code of ethics for advertising, and the other is generic code.

Specifically, what related to the screening guideline for religious aspect could be found in the part of television broadcasting guideline. In this part, the guideline is divided into three divisions; the characteristics of permissible broadcasting, forbidden of broadcasting and the guidelines that should be followed with in broadcasting. For the things related to the religious elements and content under broadcasting, it is placed under the prohibit items in broadcasting. Among the code under 2.22, is having the element of disbelieve to God unless ending with having faith, insulting any religion in Malaysia and displaying the practices which against the teaching of Al-Qur'an[10].

As for the publication through television program which came into effective in 2003, under 3.13 code, it prohibits the program which contains false information, leads to confusion and incomplete such the incomplete Qur'anic verses, Hadith and superstition[11]. While under 3.18 code, upon the religious sensitivity, the program should free from displaying and portraying the voice, face, or character which resembles to Allah and the Prophets. For the film or movie adapted from the real stories, it should be stated as it is[12].

1.3 Film Censorship Board (Lembaga Penapisan Filem [LPF])

Other than those above acts, this is the most important part which relates to television

[9]Broadcasting ethics code for Department of Broadcasting Malaysia.
[10] Ibid, pg 8.
[11] Ibid, pg 13.
[12] Ibid, pg 14.

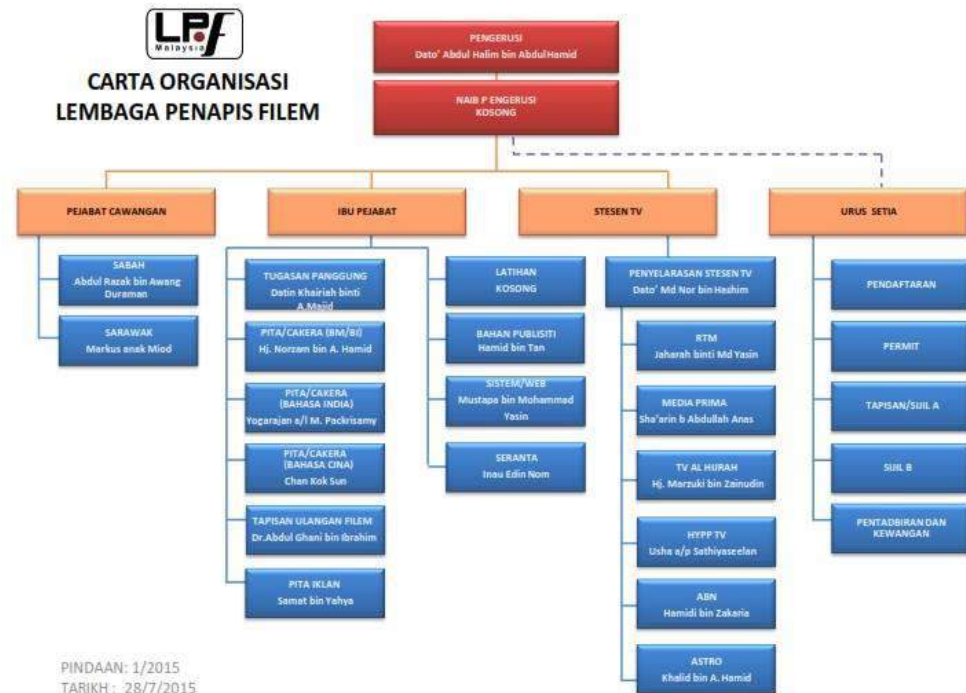
program. Film Censorship Board or famously called as LPF is those who gives the permission before one television show, program and film is release in television. Parts of division in Ministry of Home Affairs, historically, this body was established in 1954 in Singapore which then moved to Kuala Lumpur on 1966 when both Malaysia and Singapore officially separated. Generally, this body serves in implementing policies for film censorship and censoring films all across Malaysia in which initially adopted Cinematograph Films Act 1952 (Amendment 1966), then followed by the Film Censorship Act 2002 (Act 620) which is in force until today. Furthermore, before the appointment of selected person in this body, this task was carried out by an officer responsible to the Chief of Police. The task of censoring film is done by three board members which based on rules and criteria stipulated in three basic documents: The Film Censorship Act, The Censorship Guidelines and The Specific Guidelines Censorship[13].

Aiming to ensure the film approved is free from the contrary with the public interest and threaten the national security, this censorship is responsible in censoring film and its publicity materials, classify the film, issued certificates A and B, giving advice towards the filmmaker, providing guidelines and training to the 'Content Editor' of the television station and propagating the information upon film censoring to the society[14]. In term of the classification of film, the board has listed three categories along with its symbol as it will be displayed in television before one film is release, which are U, P13 and P18. For U category, it can be viewed by all walks of life without age limit where it normally contains good values, decency and positive learning and entertaining as well. As for P13 category, it has the elements of horror, scary, negative acts, suspense and frantic that can disturb a child's emotion. The viewers under 13 years old age need parental or guardian supervision while watching. Meanwhile, the P18 category consists elements of horror, gory, violent, adult scene that is not excessive, politic, social and religious elements which require a high level of understanding[15].

LOGO KLASIFIKASI FILEM MALAYSIA

For the film censoring in television, it covers two things. Firstly, censoring and classifying film, program and shows broadcasting through broadcast recording and secondly providing advice towards movie through satellite television either by the government station television or the private sector. Among television stations in Malaysia, only ASTRO is excluded from having a group members of LPF in its station with condition it must be done by them in house by referring to the guidelines set by the government[16].

---

[13] 3 October 2015, http://www.moha.gov.my/index.php/en/lpf-pengenalan
[14] Laporan Tahunan LPF 2012, pg 9-10.
[15] 3 October 2015, http://www.moha.gov.my/index.php/en/lpf-klasifikasi-filem.
[16] Ibid.

There are four major aspects highlighted in censoring phase which are Public Security and Peace, Religiousness, Socio-Cultural and Decency and Morality. For the religiousness aspect, it stated that permissible is given towards film that contains theme, story line, part or dialogue related to it, however, it should be given due attention and be scrutinized in-dept to avoid controversy and uncertainty among the society[17]. Moreover, it stated 3 sub-topic in this aspect which referred to the religiousness theme, Islam as religion and belief aspect such as related to aqidah and syirik. However, this guideline should be added and amended which related do Sunnah Nabawi as the only part mentioned about it just questioning the reliability of the sources in the Syariah Law in which Hadith is parts of it besides Al-Quran, Ijmak and Qiyas. Therefore, the guideline is still general in the aspect of Hadith or Sunnah Nabawi in television film or program. Based on this guideline, it indicated the significance of the establishment the broadcasting guideline related to Sunnah Nabawi since this screening is the essential phase and it is the one who determine the permissible of one film or program to be released in television[18].

2. THE DEVELOPMENT OF SCREENING GUIDELINE OF BROADCASTING IN MALAYSIA

This screening guideline is developed in completing and adding the existed screening guideline which related to *Sunnah Nabaw*i. In the previous elaboration, it stated that

[17] 3 October 2015, http://www.moha.gov.my/index.php/en/bahagian-kf-4-aspek-utama-isi-kandungan-filem.

[18] 3 October 2015, http://www.moha.gov.my/images/maklumat_bahagian/KF/GARIS_PANDUAN_PENAPISAN_FILEM.pdf.

the screening guideline that already enacted did mention the religious aspect in it; yet it is limited to several parts only. Since the time changed, the program and shows in television also differ in accordance with the demand of the viewer. Since the television is considered as parts of medium in conveying and delivering message, the Islamic base and nature of program being introduced to the audience also. Hence, a proper guideline is needed to be referred to and supporting the dissemination of Islamic messages.

On the other hand, this guideline will not only focusing on fabricated hadith only, yet it will covers hadith as whole or Sunnah Nabawi itself. Therefore other than compiling the popular fabricated Hadith in Malaysia, it will also elaborate the way of narrating Hadith along with eligible books in Hadith. Hence, unintentionally, the broadcasters will learn about Hadith and how to deal with it even they might have less knowledge about Hadith.
In this screening guideline, the researcher intends to have three parts of it. The first part mentions the way of narrating the Hadith which it should be written and pronounce completely with the narrator, it status and the sources of the book taken. For instance, hadith on intention which narrated by Umar from 40 Hadith of An-Nawawi[19],

'Umar b. al-Khattab narrated that the Prophet (S) said: **Deeds are [a result] only of the intentions [of the actor], and an individual is [rewarded] only according to that which he intends. Therefore, whosoever has emigrated for the sake of Allah and His messenger, then his emigration was for Allah and His messenger. Whosoever emigrated for the sake of worldly gain, or a woman [whom he desires] to marry, then his emigration is for the sake of that which [moved him] to emigrate.",** narrated by Bukhari in the book of revelation[20] and Muslim in the book on government[21].

The status of it should not be fabricated and weak, yet, it is allowed if the purpose of using it is to explain to the audience it status and reason. Therefore, a listed of books in Hadith will be provided for the broadcasters to refer and make it as guideline in taking any hadith, such Sahih al-Bukhari and Muslim, Musnad Ahmad, Jami' at-Tirmizi, an-Nasai', Abu Dawud, Musnad Malik and others.

Since several cases of the propagation of fabricated hadith is found in television program, a database of it will be given in this screening guideline especially what is famous and familiar in Malaysia. Hence, it can be a reference to them before taking the Hadith and spread it through broadcasting. However, if their intention is to educate and inform the audience about the Hadith, it is permissible so long that they explain it thoroughly. This popular hadith will be covering several items of popular Hadith among Malaysian people such in custom, reward and punishment in Islamic practices, deeds in selected month like in Ramadhan and others.

---

[19] The first Hadith mentioned in the 40 Hadith of An-Nawawi.
[20] Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, The Translation of the meanings of Sahih Bukhari, Vol 1, Book 1, Hadith 1, p 1.
[21] Muslim Ibn al-Hajjaj Al-Qushayri, The Translation of the meanings of summarized Sahih Muslim, Riyadh: Darussalam, 2000, Book 33 , Hadith 222.

3. THE RELEVANCE AND SIGNIFICANCE OF BROADCASTING GUIDELINE AND CODE OF ETHICS RELATED TO *SUNNAH NABAWI.*

The offense of disseminating fabricated Hadith are included under the **Offense of Syariah Criminal Act**, **Section 13** where it could bring to imprisonment not more than two years or be fine not more than RM3000 or both of it[22]. Therefore, the propagation of fabricated Hadith is a crime matters and need to be avoided. Hence, having this screening guideline could avoid from the crime to happen from the initial stage as it begin from broadcasting area.

Moreover, complete the existing screening guideline in broadcasting area. In every single day, things happen and change where the crime also parts of it. For the offenses listed in the existence screening guideline in broadcasting, it is too general especially what related to Islamic aspect and nearly do not mention about Hadith[23]. It may not significant in the previous time since broadcasting area is still limited with its nature program. However, nowadays the area and nature of program in broadcasting has changed and become wider than before as the Islamic genre and element is in it, including Hadith. Therefore, it is necessary and vital to have the guideline for Hadith specifically in fabricated Hadith since it is a crime for those who propagating it.

Other than that, this is also considered as the database of fabricated Hadith which popular and famous in Malaysia. In this screening guideline, it listed the famous fabricated Hadith in Malaysia which is able to be used as guideline in avoiding of the usage of those Hadith in the daily life. One of the problems facing by the Malaysian especially those who propagate the fabricated Hadith is less knowledge about the status of Hadith as well as reference for fabricated Hadith. Establishing this screening guideline will assist these people in term of getting know the status of Hadith and the listed of fabricated Hadith that should be avoided to be used.

As for the ultimate goal for having this screening guideline is preservation of Hadith from the fabricated and forged one. By classifying and accumulating the fabricated Hadith in one place, people will no longer use it as statement and parts of Prophetic words. Only the authentic Hadith will be taken and considered as statement.

On the other hand, the producer, director and anyone in broadcasting area will be guide in producing the Islamic base and nature program through this screening guideline. Since the program in broadcasting has wider and bigger scope, Islamic base and nature also becoming the interest of the viewer. Hence, this guideline is essential for the crew in broadcasting in producing the program which clearly free from any fabricated Hadith as well as incorrect information about Hadith. The Islamic base program in television and broadcasting should not be stopped with the existence of some problems, yet it should be corrected and assisted with facilities since broadcasting is among the best medium in delivering and spreading dakwah.

CONCLUSION

In conclusion, it stated in the Syariah Criminal Act, that spreading the fabricated hadith is an offence that could bring to imprisonment and be fined. This indicates that

---

[22] Offense of Syariah Criminal Act, Section 3.
[23] Ibid.

it is a serious matter that should be highlighted and avoided. Meanwhile, the spreading of fabricated and unauthentic Hadith which claim to be the Prophet's word is a sinful action which brings to the harmful consequences as narrated in the mutawatir Hadith, **"Whoever invents a lie and attributes it to me intentionally, let him prepare his seat in the Fire."[24].**

The nature and genre in broadcasting has changed widely and improved with the existence of Islamic base and nature program. It is obviously shown with the launching of the Islamic television station and channel in our country. This shows the new ideas in broadcasting as well as new favour of the audience which unintentionally bring the message of Islam.

As for the guideline referred to in the broadcasting area, it is found that there are three screening guidelines enacted by different parties that used in this area that is by MCMC or Malaysian Communication and Multimedia Commissioner, the RTM or Broadcasting Department of Malaysia and the other one is by the Ministry of Home Affairs name as Film Censoring Board. These screening guidelines did mentioned the religious aspect in their act, however it needs amendment and additional point with regards to the existence and presence of Islamic base program and show especially in television since what already stated is limited and incomprehensive. Furthermore, the favour of the audience and the eager of the broadcasting people towards Islamic base program and show reinforce the reason of establishing the broadcasting guideline and code of ethics related to *Sunnah Nabawi*. It is hope that with the establishment of this broadcasting guideline, more Islamic base program and shows will be produced and brings the messages of Islam especially through *Sunnah Nabawi*.

REFERENCE

1. Broadcasting ethics code for Department of Broadcasting Malaysia.
2. Multimedia Communication of Commissioner Malaysia.
3. Laporan Tahunan LPF 2012.
4. Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, The Translation of the meanings of Sahih Bukhari, Beirut: Dar al- 'Arabiyah, 1980.
5. Muslim Ibn al-Hajjaj Al-Qushayri, The Translation of the meanings of summarized Sahih Muslim, Riyadh: Darussalam, 2000.
6. http://www2.hmetro.com.my/myMetro/articles/Minda_DakwahdiTVperlukreativiti/Article/article_print
7. https://www.facebook.com/DrMAZA/posts/10152875484722990?fref=nf.
8. www.islam.gov.my
9. http://www.moha.gov.mym

[24] Bukhari, Muhammad Ibn Ismail, The Translation of the meanings of Sahih Bukhari, Vol 1, Book 3, Hadith 49, p 107.

HUMOR DARI PERSPEKTIF AL-SUNNAH: TUMPUAN TERHADAP BUKU *AL-ISLAM WA AL-FANN* KARANGAN YUSOF AL-QARADAWI

Muhammed bin Yusof[1]

Abstrak: Humor atau lawak jenaka merupakan salah satu perbuatan yang mampu menghiburkan hati seseorang. Ucapan yang diselitkan dengan humor menjadikan sesebuah ucapan itu menarik dan bertenaga. Namun kebelakangan ini, isu penggunaan humor terutama berkaitan hal keagamaan menjadi suatu yang diperdebatkan sama ada ia sesuatu yang selari atau bercanggah dengan konsep ajaran Islam. Hal ini kerana ada sebahagian beranggapan bahawa humor kurang sesuai jika dikaitkan dengan hal ehwal keagamaan kerana agama adalah sesuatu yang serius dan tegas. Sehubungan itu, kajian ini akan membincangkan mengenai humor menurut al-Sunnah dan batasannya dengan merujuk kepada pandangan Yusof al-Qaradawi menerusi tulisan beliau dalam buku *al-Islam wa-fann*.

Kata kunci: Humor, Sunnah, al-Islam wa al-Fann., Yusuf al-Qaradawi.

PENDAHULUAN

Agama Islam merupakan agama fitrah bagi manusia. Oleh sebab itu, setiap ajaran yang telah disyariatkan kepada umatnya sudah semestinya bertepatan dan selari dengan fitrah semulajadi mereka. Agama Islam adalah satu-satunya ajaran yang amat bersesuaian dan sungguh memahami kehendak fitrah[2] dan naluri[3] manusia sejajar dengan Islam yang merupakan agama fitrah sebagaimana firman Allah :

1. فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا

Bermaksud : *'Agama Allah iaitu agama yang Allah menciptakan manusia (dengan keadaan bersedia dari semula jadinya lagi) untuk menerimanya'.*

Terjemahan Surah al-Rum (30): 30.

.

[1] Pensyarah Kanan di Jabatan Dakwah dan Pembangunan Islam, Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur.

[2] Tabii, bakat dan pembawaan. Lihat Hajah Noresah bt. Baharom (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur: DBP, h. 412.

[3] Desakan hati untuk melaksanakan sesuatu atau tabiat semula jadi, Lihat *ibid.*, h.1067.

Islam juga adalah agama tauhid[4] iaitu suatu agama yang dalam ajaran-ajarannya sama ada dari sudut teori dan praktiknya menekankan keEsaan Allah S.W.T, firman Allah :

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Bermaksud : *'Katakanlah (wahai Muhammad) : '(Tuhanku) ialah Allah yang Maha Esa'*

Terjemahan Surah al-Ikhlas (112) : 1.

Semua aspek dalam ajaran Islam sama ada dari segi doktrin[5] dan amalannya membayangkan prinsip yang asasi ini. Seni atau *al-Fann* juga tidak terlepas dari hakikat ini, oleh sebab itu Islam menentang hebat permasalahan syirik dan menganggapnya sebagai dosa yang terbesar.[6]

Humor Sebagai Hiburan Islam

Hiburan dalam Islam merangkumi pelbagai bentuk antaranya nyanyian, seni muzik, seni lukis, seni kaligrafi, permainan dan termasuklah seni lawak atau humor.[7]

Terdapat dalil yang membuktikan bahawa Nabi s.a.w pernah memberi keizinan untuk bergembira dan berhibur, antaranya :

حديث عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي أبو بكر وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت به الأنصار يوم بعاث قالت وليستا بمغنيتين فقال أبو بكر أبمزمور الشيطان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يا أبا بكران لكل قوم عيدا وهذا عيدنا

Maksudnya :

'Diriwayatkan daripada 'Aishah r.a katanya : Aku telah diziarahi oleh Abu Bakr r.a di rumahku. Ketika itu disampingku ada dua orang jariah iaitu gadis dari golongan Ansar sedang mendendangkan syair golongan Ansar pada Hari Bu'ath iaitu hari tercetusnya peperangan antara golongan Aus dan Khazraj, 'Aishah berkata : Sebenarnya mereka berdua bukanlah penyanyi. Abu Bakr r.a berkata : Patutkah ada nyanyian syaitan di rumah Rasulullah s.a.w dan pada Hari Raya pula ? Lalu Rasulullah s.a.w bersabda : Wahai Abu Bakr! Sesungguhnya setiap kaum itu mempunyai Hari Raya dan ini adalah Hari Raya kami'[8]

---

[4]Muhammad 'Ali al-Sabuni (t.t), *Tafsir Ayat al-Ahkam*, jil. II, Makkah: T.P, h. 406. Lihat *Ensiklopedia Islam* (1998), j. I. Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan Ensiklopedia Malaysia, h. 176.

[5] Prinsip atau kepercayaan yang dianggap benar dan satu-satunya yang dapat diterima. Lihat Hajah Noresah bt. Baharom (2007), *op.cit.*, h. 360.

[6] Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī (t.t), *op.cit.*, h. 406.

[7] Untuk keterangan lanjut lihat, Yūsof al- Qaraḍāwī (1996), a*l-Islām wa al-Fann*, 'Ammān: Dār al-Furqān.

[8] Abū Zakariyyā bin Sharaf al-Nawāwī (1999), *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb Ṣolāh al-'Īdain, Bāb al-Rukhṣah fī al-li'ab al-ladhī lā Ma'ṣiah Fīh Ayyām al-'Īd, no. hadith 892. j. 4-6. h. 487-488. Lihat juga Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī (1998), *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ*

Hadith ini merupakan dalil pertama yang jelas menunjukkan bahawa hukum Islam telah berkembang khususnya yang berkaitan dengan seni muzik apabila realiti umat Islam pada masa itu sememangnya berhajatkan kepada hiburan dan keceriaan khususnya pada masa dan keadaan yang sewajarnya seperti hari raya. Hadith ini juga dengan jelas menunjukkan ‘uruf dan kebiasaan golongan Ansar berhibur melalui seni suara. Nabi s.a.w telah membuktikan kehebatan hukum Islam yang sentiasa berkembang untuk membawa kehidupan umat Islam berlandaskan syariat Islam.[9]

Humor merupakan salah satu bentuk seni yang mewarnai kehidupan manusia. Pengertian humor sinonim juga dengan perkataan lawak atau jenaka. Menurut Kamus Dewan, humor ialah keadaan hati (gembira, sedih, marah, senang dll; kebolehan menyatakan sesuatu yang menggelikan hati; sesuatu yang menggelikan hati dalam cerita dll, kelucuan.[10] Lawak pula ialah perbuatan yang menggelikan hati (lucu).[11] Manakala jenaka ialah perbuatan atau kata-kata yang menggelikan hati, lawak; menggelikan hati, membangkitkan ketawa.[12]

Oleh kerana humor adalah sebahagian daripada bentuk hiburan, maka ia juga menimbul pelbagai persepsi di kalangan masyarakat Islam. Oleh sebab itu, Yusof al-Qaradawi menyatakan bahawa hiburan dan kesenian merupakan antara perkara yang rumit dalam kalangan masyarakat Islam. Hal ini kerana kesenian dan hiburan lebih banyak melibatkan aspek perasaan dan naluri jika dibandingkan dengan aspek akal dan pemikiran. Keadaan ini menyebabkan wujudnya dua persimpangan yang berbeza iaitu sebahagiannya keterlaluan dalam berhibur dan sebahagiannya keterlaluan dalam menentangnya.[13]

Fenomena tersebut menyebabkan lahirnya persepsi yang menggambarkan masyarakat Islam sebagai sebuah masyarakat yang dipenuhi dengan ibadat, sebuah masyarakat serius dan sentiasa bekerja. Tidak ada ruang untuk bermain, ketawa, berlawak jenaka, bergembira dan bernyanyi.

Pendekatan wasatiyyah adalah merupakan cara terbaik dalam menangani isu ini. Hal ini kerana Islam adalah agama yang berdasarkan realiti kehidupan. Ia memainkan peranan penting dalam kehidupan manusia secara keseluruhannya, sama ada dari aspek rohani ataupun jasmani, pemikiran ataupun perasaan. Islam menuntut agar tuntutan ini dilaksanakan secara keseluruhan dalam skop yang sederhana yang dibenarkan oleh agama.

Menurut Yusof al-Qaradawi, *wasatiyyah* merupakan salah satu ciri keistimewaan agama Islam. Ia bermaksud pertengahan atau keseimbangan di antara dua benda yang saling bertentangan dan berlawanan. Manakala keseimbangan pula ialah

---

Ṣaḥīḥ Bukhārī, Kitāb al-Jihād wa al-Siyar, Bāb al-Daraq, no. hadith 2906. j. 6. h. 116. Lihat juga Abū ‘Abd Allāh Muḥammad bin Yazīd al-Qazwaynī (t.t), *Sunan Ibn Mājah*, Kitāb al-Nikāḥ, Bāb al-Ghinā’ wa al-Duff, no. hadith 1898. j. 1. h. 612.

[9] Abdul Ghani Samsudin dan Engku Ibrahim Ismail (2001), *Seni Dalam Islam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication, h. 10-11.

[10] Hajah Noresah bt. Baharom (2007), *opcit.*, h. 552.

[11] *Ibid.*, h. 899.

[12] *Ibid.*, h. 623.

[13] Yūsof al- Qaraḍāwī (1996), *op.cit.*, h.11

memberikan haknya secara adil tanpa berlebih-lebihan dan terlalu kurang.[14] Menurut beliau juga, dengan adanya sikap *wasatiyyah* ini secara tidak langsung akan terselamat daripada berlakunya *ifrat*[15] dan *tafrit*[16].[17] Ini kerana sikap *wasatiyyah* sebenarnya dapat menghindarkan daripada dua sifat tercela iaitu *ifrat* dan *tafrit.*[18]

Beberapa Contoh Humor Rasulullah s.a.w

Antara contoh-contoh humor berdasarkan hadith Rasulullah s.a.w ialah:

Pertama: Baginda Rasulullah s.a.w sewaktu di rumahnya, baginda bergurau senda dengan ahli keluarganya. Sebagai contoh, baginda berlumba dengan Aisyah r.a, Aisyah mendahului baginda dalam perlumbaan pertama, selepas beberapa waktu baginda berlumba semula dengan A'isyah dan pada kali itu baginda mendahuluinya dan baginda berkata kepada Aisyah mafhumnya: Kemenangan ini adalah penebus kepada pertandingan sebelum ini. Sebagaimana yang diceritakan dalam hadith Rasulullah s.a.w:[19]

حَدَّثَنَا عُمَرُ أَبُو حَفْصٍ الْمُعَيْطِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا هِشَامٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: خَرَجْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ وَأَنَا جَارِيَةٌ لَمْ أَحْمِلِ اللَّحْمَ وَلَمْ أَبْدُنْ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: " تَقَدَّمُوا " فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ لِي: " تَعَالَيْ حَتَّى أُسَابِقَكِ " فَسَابَقْتُهُ فَسَبَقْتُهُ، فَسَكَتَ عَنِّي، حَتَّى إِذَا حَمَلْتُ اللَّحْمَ وَبَدُنْتُ وَنَسِيتُ، خَرَجْتُ مَعَهُ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ، فَقَالَ لِلنَّاسِ: " تَقَدَّمُوا " فَتَقَدَّمُوا، ثُمَّ قَالَ: " تَعَالَيْ حَتَّى أُسَابِقَكِ " فَسَابَقْتُهُ، فَسَبَقَنِي، فَجَعَلَ يَضْحَكُ، وَهُوَ يَقُولُ: " هَذِهِ بِتِلْكَ "

Kedua: Diriwayatkan bahawa baginda membentangkan belakang baginda untuk ditunggangi oleh dua cucu baginda iaitu al-Hasan dan al-Hussin sewaktu mereka masih diperingkat kanak-kanak dan mereka berdua bersuka-suka, tanpa ada perasaan takbur dan bersalah. Apabila salah seorang sahabat masuk dan melihat situasi tersebut maka sahabat itu berkata: Sebaik-baik tunggangan telah kamu tunggangi. Maka Rasulullah s.a.w bersabda mafhumnya: Sebaik-baik penunggang adalah mereka berdua. Sebagaimana yang diceritakan dalam hadith Rasulullah s.a.w:[20]

---

[14] Yūsof al-Qaraḍāwī (1981), *al-Khaṣāis al-'Āmmah li al-Islām*, cet. 2. Kaherah: Makatabah Wahbah, h. 114.

[15] Menurut Yusof al-Qaradawi, perkataan ifrāṭ sinonim dengan perkataan *ghuluww(غلو)* yang bermaksud melampaui had dan berlebih-lebihan. Lihat Yūsuf al-Qaraḍāwī (1985), *al-Ṣahwah al-Islāmiyyah Bayn al-Jaḥūd wa al-Taṭarruf, cet. 1, t.t.p, h. 24.*

[16] Tafrīṭ mengikut kefahaman agama yang asas ialah dengan memudahkan pada sesuatu cabang agama dan jika bertoleransi bukan pada tempatnya. Ia juga bermaksud memperluas atau mengurangkan batas-batas yang ditetapkan, memindahkan tempat yang sepatutnya atau mengubah sifat, syarat-syarat, rukun-rukun dan sebagainya. Lihat Muḥammad 'Abd al-Laṭīf al-Farfūr (1993*), al-Wasaṭiyyah fi al-Islām*, cet.1, Beirut: Dār al-Nafāis, h. 87.

[17] Yusof al-Qaradawi (1981),*op.cit*., h. 117.

[18]Muḥammad al- Rāzī Fakhr al-Dīn (1995), *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī,* j. 2, Beirūt: Dār al-Fikr, h. 108.

[19] *Musnad al-Imam ahmad bin Hanbal*, bab musnad al-siddiqah 'A'ishah bint al-Siddiq r.a, Jld 43, h. 313.

[20] *Musnad al-Faruq*, bil. 2, h. 680.

رأيتُ الحسنَ والحسينَ على عاتِقَي النَّبِيِّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم فقلتُ : نعم الفرسُ تحتكما ،
فقال النَّبِيُّ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم : ونعم الفارسان هما

Ketiga: Gurauan Rasulullah s.a.w dengan seorang perempuan tua yang datang kepada baginda dan berkata kepada baginda: Doakanlah kepada Allah supaya memasukkan aku ke dalam syurga. Maka Rasulullah s.a.w berkata kepadanya dengan mafhum: Wahai Um Fulan, sesungguhnya syurga tidak dimasuki oleh orang tua. Lantas perempuan tua itu menangis kerana beliau memahami kata-kata baginda secara tersurat, maka baginda menjelaskan kepadanya bahawa apabila beliau memasuki syurga, beliau tidak masuk dalam keadaan perempuan tua, tetapi dalam keadaan muda jelita. Ini berdasarkan hadith Rasulullah s.a.w:[21]

أنَّ نَبِيَّ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم أَتَتْه عجوزٌ مِن الأنصارِ فقالت يا رسولَ اللهِ ادعُ اللهَ أنْ يُدخِلَني الجَنَّةَ فقال نَبِيُّ اللهِ إنَّ الجَنَّةَ لا يدخُلُها عجوزٌ فذهَب نَبِيُّ الله صلَّى اللهُ عليه وسلَّم فصلَّى ثمَّ رجَع إلى عائشةَ فقالت عائشةُ لقد لقِيَتْ مِن كلِمتِكَ مشقَّةً وشِدَّةً فقال نَبِيُّ اللهِ صلَّى اللهُ عليه وسلَّم إنَّ ذلكَ كذلكَ إنَّ اللهَ إذا أدخَلَهنَّ الجَنَّةَ حوَّلهنَّ أبكارًا

Keempat: Seorang lelaki datang meminta tunggangan daripada Rasulullah s.a.w. untuk ditunggangi, maka baginda berkata kepadanya dengan mafhum: ‘Aku tidak memberi kamu tunggangan melainkan di atas anak unta’. Maka lelaki tersebut berkata: ‘Apa yang boleh aku buat dengan anak unta’. Ini kerana beliau menyangka perkataan anak unta yang dimaksudkan ialah unta yang masih kecil. Maka baginda berkata dengan mafhum: ‘Adakah yang melahirkan semua unta melainkankan unta-unta betina’. Ini berdasarkan hadis Rasulullah s.a.w: [22]

عن أنس بن مالك، أنَّ رجلًا استحملَ رسولَ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ فقالَ: إنِّي حامِلُكَ على ولدِ نَّاقةٍ فقالَ : يا رسولَ اللَّهِ ! ما أصنعُ بولَدِ النَّاقةِ ؟ فقالَ رسولُ اللَّهِ صلَّى اللَّهُ علَيهِ وسلَّمَ: وَهَل تلِدُ الإبلَ إلَّا النُّوقُ

Berdasarkan contoh tersebut, humor merupakan suatu perkara kebiasaan dalam kehidupan Rasulullah s.a.w terutama dalam menjalani kehidupan kekeluargaan dan kemasyarakatan. Humor tersebut dipraktikkan sama ada dalam bentuk percakapan mahupun perlakuan atau perbuatan.

Garis Panduan Berhumor Menurut Yusof al-Qaradawi Dalam Buku *al-Islam wa-Fann*.

Yusof al-Qaradawi berpandangan, ketawa dan bergurau senda merupakan perkara yang dibenarkan oleh Islam seperti yang telah ditunjukkan oleh sabda-sabda dan peristiwa-peristiwa yang berlaku ke atas baginda s.a.w dan para sahabatnya r.a. Ia merupakan keperluan fitrah semula jadi yang memerlukan sesuatu yang boleh menenang dan meringankan bebanan dan tanggungjawab dalam kehidupan. Selain itu ia memainkan peranan dalam membuatkan jiwa menjadi aktif untuk berterusan dalam melakukan pekerjaan yang mengambil masa yang lama.[23]

---

[21] *Al-Mu’jam al-Awsat li al-Tabrani*. bil 5, h. 357.
[22] Hadith sahih, riwayat al-Tirmizi, *Sahih al-Tirmizi*, h. 1991
[23] Yūsof al- Qaraḍāwī (1996), *op.cit*, ḥ. 138

Menurut beliau, terdapat beberapa syarat yang perlu dijaga ketika berhumor iaitu:[24]

1. Tidak menjadikan pendustaan dan pembohongan sebagai satu cara untuk menimbulkan ketawa di kalangan orang ramai.[25]
2. Tidak mengandungi unsur-unsur menghina, mempersenda dan mempermain orang lain, melainkan jika mendapat keizinan dan keredhaan daripadanya.[26]
3. Tidak menyebabkan seseorang muslim terkejut dan cemas[27]
4. Jangan bergurau dalam perkara yang serius dan jangan ketawa dalam situasi yang memerlukan tangisan, setiap perkara perlu kena pada tempat dan masanya dan setiap percakapan perlu berdasarkan keadaan, kerana hikmah ialah meletakkan sesuatu kena pada tempatnya.[28]
5. Gurauan mestilah tidak keluar daripada batas kesederhanaan dan keseimbangan, dapat diterima oleh fitrah manusia yang sempurna, fikiran yang matang serta bersesuaian dengan keadaan masyarakat yang produktif.[29]

Nabi s.a.w menasihatkan kita dengan sabdanya yang bermaksud: Janganlah kamu membanyakkan ketawa kerana banyak ketawa mematikan hati.[30] Tegahan ini adalah terhadap sikap melampau dan berlebih-lebih. Dalam sebuah riwayat, Ali bin Abi Talib pula berkata: Selitkanlah pada percakapan dengan gurauan sepertimana kamu meletakkan garam dalam makanan.[31]

Berdasarkan garis panduan tersebut, sumber kebenaran kepada sesuatu humor perlu dititikberatkan. Hal ini demikian kerana ia bukan sahaja untuk tujuan hiburan semata-mata malah sewajarnya mempunyai mesej dan nilai disebaliknya. Malahan jika sumbernya didapati palsu dan tidak benar, berkemungkinan besar ia dijadikan hujah oleh hadirin yang mendengarnya. Hal ini menyebabkan berlakunya salah faham dan penyebaran kepada maklumat palsu.

Berita yang berbentuk humor juga perlu diselidiki terlebih dahulu kesahihan dan sumbernya supaya tidak terjebak dengan penyebaran maklumat palsu. Ia perlu dilakukan secara berhati-hati dan kritis bertujuan supaya tidak menyebarkan keburukan peribadi seseorang. Hal ini kerana takrifan berita menurut Barat ialah sesuatu maklumat yang baru tentang sesuatu peristiwa yang baru berlaku dan memberi kesan kepada pendengar serta menarik minat mereka.[32]

---

[24] Untuk huraian lanjut rujuk *Ibid*., ḥ. 138-143
[25] *Ibid*., h. 139.
[26] *Ibid*., h. 139-140.
[27] *Ibid*., h. 140-141.
[28] *Ibid*., h. 141-142.
[29] *Ibid*., h. 142-143.
[30] *Sunan al-Tirmizi*, bab al-sihhah wa al-faragh, Jld 4, h. 551
[31] Yūsof al- Qaraḍāwī (1996), *op.cit*., h. 143
[32] Untuk keterangan lanjut lihat Zulkiple Abd. Ghani (2001), *Islam. Komunikasi dan Teknologi Maklumat*, Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd, h. 9-10.

Selain itu, terdapat banyak humor melalui media penyiaran pada masa kini yang menggunakan pendekatan cemas dan terkejut bagi mencapai tujuan humor.[33] Dalam hal ini, ia jelas bercanggah dengan pandangan Yusof al-Qaradawi dan jika ia berterusan, berkemungkinan boleh mendatangkan kesan buruk dalam kehidupan bermasyarakat.

Unsur lucah dalam humor juga perlu dielakkan. Hal ini demikian kerana konsep kelucahan itu sendiri bertukar-tukar mengikut tanggapan masyarakat yang berbeza. Malah konsep ini juga berubah-ubah mengikut aliran masa walaupun dalam satu masyarakat yang sama.[34]

Humor Dalam Dakwah Verbal (*al-Tabligh bi al-Qawl*)

Ramai penceramah percaya bahawa bakat humor adalah sangat penting untuk menyampaikan mesej. Ada di antara mereka berjaya menjadi pendakwah yang popular kerana mereka disukai oleh para hadirin yang suka mendengar humor mereka disebabkan humor dapat mencipta perasaan seronok.[35] Oleh itu ada di kalangan mereka berusaha belajar menyampaikan humor di dalam ceramah dakwah mereka.

Berucap di hadapan khalayak merupakan satu kaedah komunikasi iaitu komunikasi lisan dan bukan lisan.[36] Antara tujuan ucapan ialah untuk memberi maklumat, memujuk, dan menghibur.[37] Manakala tujuan ucapan dakwah bukanlah untuk memberi hiburan sebaliknya mempengaruhi orang supaya mahu mengubah pemikiran, sikap kepercayaan dan tingkahlaku mereka.[38]

Para komunikator akan berhadapan dengan tiga golongan manusia yang memiliki pelbagai latar belakang kehidupan, falsafah dan pemikiran. Oleh itu perlu digunakan metodologi yang berbeza. Golongan tersebut ialah:[39]

i. Para cendiakawan yang cinta kepada kebenaran. Mereka dapat berfikir secara kritis dan peka dengan persoalan kehidupan. Mereka ini mestilah berbicara dengan *hikmah* melalui fakta, dalil dan hujah yang dapat diterima oleh mereka.

ii. Golongan awam yamg tidak dapat berfikir secara kritis dan mendalam serta tidak dapat memahami perkara-perkara yang abstrak. Golongan ini mestilah dengan menggunakan metode *maw'izah al-hasanah* iaitu melalui ajaran dan pendidikan yang baik serta mudah difahami.

iii. Golongan pertengahan yang suka berbincang dan berbahas tetapi dalam batasan tertentu sahaja, Penyampaian maklumat kepada golongan ini mesti

---

[33] Berdasarkan pemerhatian penulis kepada beberapa rancangan di televisyen dan radio.

[34] Untuk keterangan lanjut lihat Mansor Ahmad Saman (1983), "Kelucahan dan Penyebarannya Dalam Media" dalam *Satu Kumpulan Esei Media di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 23-29

[35] Prof. Abdullah Hassan (2002), *Komunikasi Untuk Pendakwah*, Pahang : PTS Publications & Distributors Sdn Bhd., h. 84.

[36] Abdul Mua'ti@Zamri Ahmad (2008), *Panduan Pengucapan Awam*, Edisi Kedua, Kuala Lumpur : DBP, h. 1

[37] Untuk keterangan lanjut lihat *Ibid*., h. 2-4.

[38] Prof. Abdullah Hassan (2002), *op.cit*., h. 85.

[39] Rasyid Rida (1973), *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, h. 3. Lihat juga Farah Dina Abd. Manaf et.al. (2007), "Metode Komunikasi Dakwah" dalam *Islam dan Komunikasi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, h. 31-32.

menggunakan metode *mujadalah*. Keadaan ini mendorong mereka berfikir secara rasional dan baik.

Humor dalam penyampaian dakwah mempunyai kebaikan tertentu antaranya:[40]

i. Humor berkesan menimbulkan perasaan seronok dan positif di kalangan hadirin dan membuatkan mereka berasa selesa, gembira dan tidak terancam. Kesannya hadirin menjadi terbuka kepada sebarang teguran dan nasihat yang diberikan.

ii. Humor dapat mengurangkan kritikan kepada pengucap. Kata-kata dan nasihat yang diselitkan dengan humor menjadikan hadirin tidak berapa kritis kepada apa yang didengarnya.

iii. Humor bersesuaian kepada golongan muda dan hendaklah dilakukan secara bersederhana supaya mereka terlalu mendapat hiburan berbanding pengetahuan.

Penggunaan humor dalam penyampaian yang tidak bersesuaian dengan masa dan keadaan boleh memberi kesan negatif kepada usaha dakwah. Hal ini kerana:[41]

i. Humor tidak berapa berkesan untuk mempengaruhi sikap dan pemikiran sasaran.

ii. Lelaki lebih mudah terpengaruh oleh humor berbanding wanita. Penggunaan humor hendaklah dikurangkan kepada golongan wanita dan digantikan dengan kata-kata penghargaan dan pujian.

iii. Humor tidak sesuai kepada hadirin yang lebih tua usianya berbanding umur penceramah. Sebagai ganti, digunakan pengiktirafan dan penghargaan untuk melahirkan rasa hormat kepada mereka.

iv. Humor kurang bersesuaian kepada orang yang kuat agama.

v. Humor tidak sesuai apabila dibincangkan tentang sesuatu isu yang bersifat sensitif.

Penggunaan humor yang sedikit dalam pengucapan adalah cara penyampaian yang terbaik. Hal ini kerana ia boleh membuatkan orang tersenyum dan bukannya membuat orang tertawa. Apabila ketawa berlebihan, hadirin akan seronok dengan nilai hiburan dalam humor dan terlupa kepada tujuan dan maksud sesuatu ucapan.

Selain itu, kebimbangan juga harus diberikan kepada sumber humor. Jika sumbernya tidak pasti kesahihannya, sebaiknya tidak disampaikan kepada khalayak. Sekiranya dihebahkan, ia berkemungkinan dianggap benar kerana disampaikan oleh pengucap dan menyandarkannya kepada mereka sebagai sumber utama.

---

[40] Prof. Abdullah Hassan (2002), *op.cit*., h. 84-89.
[41] *Ibid.*

Kesimpulan

Pada asasnya, humor merupakan sesuatu yang selari dengan fitrah manusia. Ia juga telah dipraktikkan oleh baginda Rasulullah s.a.w. dalam kehidupan kekeluargaan dan kemasyarakatan. Dalam hal ini, pandangan yang diberikan oleh Yusof al-Qaradawi menerusi tulisan beliau dalam buku *al-Islam wa-fann* dapat dijadikan panduan kepada umat Islam untuk berhumor terutama kepada golongan pendakwah. Hal ini kerana, humor boleh membantu menjadikan dakwah lebih menarik dan semakin diminati. Namun penggunaan humor dalam pengucapan dakwah harus lebih berhati-hati terutama dalam memastikan kelangsungan matlamat sebenar dakwah tercapai.

BIBLIOGRAFI DAN RUJUKAN

1. Abdul Ghani Samsudin dan Engku Ibrahim Ismail (2001), *Seni Dalam Islam*. Selangor: Intel Multimedia and Publication
2. Abdul Mua'ti@Zamri Ahmad (2008), *Panduan Pengucapan Awam*, Edisi Kedua, Kuala Lumpur : DBP
3. Abu 'Abd Allah Muhammad bin Yazid al-Qazwayni (t.t), *Sunan Ibn Majah*, Kitab al-Nikah, Bab al-Ghina' wa al-Duff, no. hadith 1898. j. 1.
4. Abu Zakariyya bin Sharaf al-Nawawi (1999), *Sharh Sahih Muslim*, Kitab Solah al-'Idain, Bab al-Rukhsah fi al-li'ab al-ladhi la Ma'siah Fih Ayyam al-'Id, no. hadith 892. j. 4-6.
5. Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani (1998), *Fath al-Bari bi Sharh Sahih Bukhari*, Kitab al-Jihad wa al-Siyar, Bab al-Daraq, no. hadith 2906. j. 6
6. *Ensiklopedia Islam* (1998), j. I. Kuala Lumpur: Pusat Penyelidikan Ensiklopedia Malaysia
7. Farah Dina Abd. Manaf et.al. (2007), "Metode Komunikasi Dakwah" dalam *Islam dan Komunikasi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
8. Hajah Noresah bt. Baharom (2007), *Kamus Dewan Edisi Keempat*, Kuala Lumpur: DBP
9. Mansor Ahmad Saman (1983), "Kelucahan dan Penyebarannya Dalam Media" dalam *Satu Kumpulan Esei Media di Malaysia*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka
10. Mohamad Kamil b. Hj Ab. Majid et.al. (2012), *Wasatiyyah Islam Antara Liberalisme & Konservatisme di Malaysia*, Selangor: Pekan Ilmu Publications Sdn. Bhd.
11. *Al-Mu'jam al-Awsat li al-Tabrani*. bil 5
12. Muhammad 'Abd al-Latif al-Farfur (1993), *al-Wasatiyyah fi al-Islam*, cet.1, Beirut: Dar al-Nafais
13. Muhammad 'Ali al-Sabuni (t.t), *Tafsir Ayat al-Ahkam*, jil. II, Makkah: T.P
14. Muhammad al- Razi Fakhr al-Din (1995), *Tafsir al-Fakhr al-Razi*, j. 2, Beirut: Dar al-Fikr
15. *Musnad al-Faruq*, bil. 2

16. *Musnad al-Imam ahmad bin Hanbal*, bab musnad al-siddiqah ‘A‘ishah bint al-Siddiq r.a, Jld 43

17. Prof. Abdullah Hassan (2002), *Komunikasi Untuk Pendakwah,* Pahang : PTS Publications & Distributors Sdn Bhd

18. Rasyid Rida (1973), *Tafsir al-Manar*, Beirut: Dar al-Ma’rifat.

19. S.Salahudin Suyurno et.al (2007), *Islam dan Komunikasi*, Selangor: Pusat Penerbitan Universiti (UPENA) UiTM

20. al-Tirmizi, *Sahih al-Tirmizi*

21. *Sunan al-Tirmizi*, bab al-sihhah wa al-faragh, Jld 4

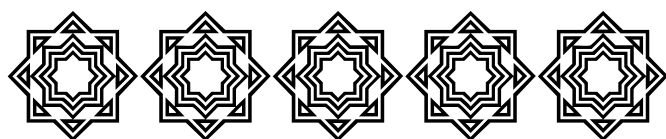
22. Yusof al- Qaradawi (1996), a*l-Islam wa al-Fann*, ‘Amman: Dar al-Furqan

23. Yusof al-Qaradawi (1981), *al-Khasais al-‘Ammah li al-Islam*, cet. 2. Kaherah: Makatabah Wahbah,

24. Yusof al-Qaradawi (1996), *Madkhal li Ma ‘rifat al-Islam*, cet. 1, Kaherah: Maktabah Wahbah

25. Yusof al-Qaradawi (1985), *al-Sahwah al-Islamiyyah Bayn al-Jahud wa al-Tatarruf, cet. 1, t.t.p*

26. Yusof al-Qaradawi (1999*), Seni Dalam Islam*, (terj.), Kuala Lumpur: JAKIM

27. Zulkiple Abd. Ghani (2001), *Islam. Komunikasi dan Teknologi Maklumat,* Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd

Usaha penyelewengan terhadap hadith dan sunnah bukan merupakan perkara baru dalam masyarakat Islam. Bahkan, realiti pada hari ini turut lahir golongan atau individu yang cuba untuk menggugat keautoritian hadith dan sunnah Nabi SAW dengan mengadakan pelbagai penyelewengan rentetan daripada salah faham serta lemah dalam memahami hadith dan sunnah itu dengan sebenarnya. Justeru, buku "**Salah Faham Terhadap Sunnah: Isu dan Penyelesaian**" adalah salah satu daripada usaha untuk memberikan penjelasan dan solusi dalam menghadapi isu ini. Buku ini terdiri daripada koleksi 21 artikel yang telah dibentangkan dalam Seminar Antarabangsa Sunnah Nabawiah Ke-3 (MUSNAD 3) yang telah berlangsung pada 27 & 28 Oktober 2015 di Akademi Pengajian Islam, Universiti Malaya, Kuala Lumpur. Perbincangan keseluruhan artikel dalam buku ini terangkum dalam empat aspek yang utama iaitu [1] Kaedah-kaedah tepat dalam memahami hadith Nabi SAW, [2] Bentuk-bentuk salah faham dan penyelewengan terhadap hadith-hadith Nabi SAW, [3] Kesan buruk terhadap umat Islam akibat daripada salah faham dan penyelewengan dan [4] Cadangan dan rumusan ke arah meningkatkan tahap kefahaman masyarakat Islam terhadap hadith Nabi SAW. Semoga, segala perbincangan yang dikemukakan dapat membetulkan segala salah faham tersebut dan dapat memahami hadith dan sunnah berasaskan kepada pemahaman yang sebenar.